EL MITO COMO ESTRUCTURA FORMAL EN PLATON

EMILIA RUIZ YAMUZA

EL MITO COMO ESTRUCTURA FORMAL EN PLATON

TESIS DOCTORAL

realizada por Emilia de los Reyes Ruiz Yamuza, bajo la dirección del Doctor D. Alberto Díaz Tejera, Catedrático de Filología Griega.

INDICE

INTRODUCCION

I. Estado de la Cuestión.

1. Si es cierto que el conjunto de la obra de Platón se nos presenta, todavía hoy, como un enigma problemático al que cada uno se acerca de manera distinta según sus posibilidades, su formación y sus prejuicios, todo ello se aumenta, fuera casi de medida, cuando se habla del mito. Primero, porque el concepto "mito" no es algo que esté precisamente claro y fuera de duda, y las definiciones y precisiones que giran en torno a él no hacen, en muchos casos, más que desconcertar a quien intenta ahondar un poco en tan espinoso asunto. Pero no sólo se trata de que el término mito sea algo impreciso o equívoco, es que, fundamentalmente, se corre el riesgo de hablar en dos códigos distintos; en ocasiones el significado que se impone es el connotativo y entonces mito, o mejor el adjetivo "mítico", significa automáticamente: mentiroso, equivalente a palabrería vana, algo sin rigor ni sentido. El calificar entonces un pasaje de mítico se vuelve un rechazar de plano lo que allí se contenga. Esta última peculiaridad se suma a esa característica general de la interpretación del platonismo que consiste en atetizar, por cualquier procedimiento, lo que en Platón, obra abierta siempre, parece sobrar cuando se pretende imponerle un esquema. Se hace necesario prescindir, conscientemente, de cualquier uso connotativo del término y afirmar, como declaración de principios, que "mítico" significará en este trabajo: que tiene esquema o figura de mito, que se relaciona con él. Y que por mito se entiende únicamente una determinada estructura narrativa cuyas peculiaridades pretenderemos ir precisando, partiendo siempre de tal consideración, pero sin atrevernos a apuntar previamente nada que se refiera al contenido.

2. Este punto de arranque plantea, a su vez, un problema nuevo: que no es sólo el término μῦθος el que concurre, sino que éste, además, establece relaciones de oposición y de neutralización con términos del mismo campo, a los que, en general, se puede designar para señalar un relato, una narración, un dicho.

3. Por supuesto nos guardamos bien de hacer un juicio de valor *a priori* sobre la "cantidad" de crédito que el mismo Platón atribuía a esta estructura frente a otras;un tal juicio de valor podrá quizá hacerse en cada caso determinado pero como conclusión, nunca como premisa.

4. Nos encontramos al final de una muy larga tradición de investigaciones (1) acerca de este fenómeno y eso justifica nuestras deudas con los antecesores y que se haga necesario, a la vez, demostrar la utilidad de un intento nuevo. Hay un problema primario, casi una aporía, la determinación del material de estudio;frente a este problema caben dos tipos de soluciones generales: un tipo de solución que podemos llamar "formal" y otro que atenderá, básicamente, al "contenido". Es claro que estas actitudes no sólo deciden en este problema, sino que determinan la totalidad del estudio. Vamos a pasar revista, brevemente, a algunas de ellas aun cuando en el desarrollo del trabajo se hagan constantes referencias o puntualizaciones.

5. Entre las soluciones formales, la primera en el tiempo es la de Couturat (2) (1896), aunque quizá el exponente más interesante, salvando las distancias, sea Willi (3) (1925). Ambos se basan en la aparición de los términos μῦθος, ὕμνος, ἐνθουσιάζειν, εἰκών, ᾠδή (4) para calificar de mito a un determinado pasaje;todos estos términos funcionan como simples equivalentes y por su mera aparición admiten ambos la miticidad de obras enteras como la *Repú-*

blica y las Leyes. La base misma del método es resbaladiza puesto que la asimilación entre los distintos términos es arbitraria y desde luego, aun en el caso del criterio de Willi (5) que se ciñe más a la aparición sola de μῦθος, peca de cierta miopía, pues no distingue lo que es referencia a un mito del mito mismo como estructura. Esto desde el punto de vista de la delimitación del material. Desde el de la consideración que el tal fenómeno les merece, para Couturat se trata únicamente de "mentiras útiles";en el fondo es un uso del concepto para liberar a Platón de todo lo que no es desnuda teoría de las ideas, un medio de reducirlo a sistema. Para Willi son características del mito las personificaciones, comparaciones, invocaciones a la divinidad; para Couturat, además, las etimologías y los juegos de palabras.

6. El inconveniente mayor de la obra de Willi es que maneja los conceptos μῦθος y λόγος como dos hemisferios de entidad sustantiva que en el tiempo y en la evolución platónica se confunden. Aunque en muchos aspectos parciales los resultados que obtengamos estén en radical desacuerdo con los suyos, ello no obsta para que se la reconozca que ha sido el primero en señalar un camino válido cuando insiste en el interés de la unión del mito con su contexto y en la importancia del lugar en el que el mito se inserta (6) y cuando determina rasgos propios del estilo mítico (7).

7. Otro criterio, distinto de la simple aparición del término, que se ha manejado dentro de los "formalistas" ha sido el de distinguir dialéctica y mito por la presencia de una estructura dialogada, pero es claro que el peligro que se corre es el de no distinguir entre mito y discurso continuado; asimilación que en Hirzel (8) (1895) casi se produce ya que considera un fuerte carácter retórico en el mito. Por otra parte, la asociación dialéctica-diálo

go no puede admitirse con toda exclusividad: la dialéctica es un método filosófico que puede presentarse en forma de diálogo, pero también se sabe que muchas veces el diálogo es sólo una apariencia vacía y que, por el contrario, lo que hay en pasajes de cuyo carácter dialéctico nadie dudaría, es una exposición contínua.

8. Una de las últimas manifestaciones de la corriente es la obra del estudioso americano Zaslavsky (9) (1981) cuyo criterio se basa en la estricta aparición del término: mito será lo que sea llamado mito por Platón. El sentido que para él tiene la palabra es el de "relato de una génesis, de un origen" (10). Pero no distingue usos neutros del término ni otros en los que la referencia no es a una estructura narrativa del texto sino a un contenido extratextual; hace verdaderos y encomiables esfuerzos para encontrar cuál es la "génesis" que se narra cada vez que aparece la palabra mito (11). Su criterio implica la exclusión de la clasificación de todo mito escatológico. En otro sentido se le podría oponer el artículo de Loewenclau (12) (1958) que analiza pasajes en que una distinción antitética μῦθος/λόγος no se mantiene.

9. Desde el punto de vista del "contenido" el panorama es diferente. En estos casos, para acotar el material, se parte de una definición previa que funciona como patrón. Una de las opiniones más extendidas es la de Zeller (13) (1888), de que el mito significa una simple laguna del conocimiento científico, un signo de debilidad más que de fuerza, un dejarse vencer el filósofo por el poeta, un punto negativo en el supuesto "sistema"de Platón (14), porque para Zeller no hay filosofía sin sistema. Un poco anterior a éste, pero teniendo en común con él el interés únicamente tangencial, es Schleiermacher (15) (1855); su idea de que Platón estaba desde el principio en posesión de toda

su filosofía y que, por razones pedagógicas y didácticas, la va exponiendo poco a poco, da razón de su estimación del mito como un método pedagógico, como un escalón previo a una aprehensión abstracta..

10. Stewart (16) (1905), que tiene una línea en lo esencial semejante a la idea de Zeller, ofrece, sin embargo,un ingrediente nuevo:la aplicación de las categorías del pensamiento kantiano al mito platónico, lo cual no deja de ser tan inadecuado como poco rentable; en cambio es provechosa su disquisición acerca de la alegoría (17).

11. Pero el más completo, sin duda, de todos los estudios acerca del mito en Platón es el libro de Frutiger (18) (1930), que constituye un hito, no tanto por su originalidad cuanto por tratarse de un verdadero arsenal que abarca en profundidad incluso el asunto de las fuentes; por su filiación depende directamente de la opinión de Zeller. Su base es que mito son: "los productos espontáneos de un pensamiento infantil que no distingue aún lo subjetivo de lo objetivo, lo real de lo imaginario y que hacen un empleo constante del antropomorfismo y lo sobrenatural" (19). Los tres caracteres esenciales del mito platónico son en su opinión: "Symbolisme, liberté de l'exposé, imprécision prudente de la pensée volontairement maintenue en deçà de la franche affirmation" (20). Se le podría objetar que si se trata de imprecisión prudente, ¿qué mayor imprecisión se puede esperar de Platón que no haber dejado una sola línea directamente bajo su nombre?. El método se plantea como una crítica totalmente "impresionista", carente de la mínima objetividad, según el cual, "leur forme n'a qu'une importance secondaire" (21). En fin, mito para Frutiger resulta ser "tout ce que le philosophe expose, soit d'une façon symbolique, soit en marge de la "science" véritable et sans l'aide de la dialectique, c'est-à-dire, comme une probabilité, non

comme une certitude" (22). Ya iremos discutiendo sus afirmaciones en cada mito.

12. Entre los seguidores de la teoría de Zeller de que el mito es exposición de lo probable tenemos a Robin (23) (1935) en cuya concepción se encuentran elementos de procedencia diversa y tan heterogénea como el considerar al mito "un moyen rhêtorique" (24) (Hirzel) y a la vez entenderlo como una "propedéutica de la dialéctica que apela a la imaginación y a la fantasía" (25) (Scheleiermacher). En resumen, afirma que hay mito cada vez que el símbolo reviste la forma narrativa o dramática y comporta por consiguiente una acción y personaje" (26). Podemos decir que son demasiadas afirmaciones juntas, que carácter narrativo o dramático no es una equivalencia, que la naturaleza simbólica se le da por supuesta y que ello es un rasgo más de la "neoplatonización" de la que se le acusa de someter a Platón y que le permite insertarlo en un "sistema", porque también para él debe tener Platón un sistema (27). Otra herencia clara de la exégesis neoplatónica es su afirmación de la inspiración moral de estos mitos en comparación con el homérico. Dentro de los elementos de procedencia diversa que maneja, está la afirmación de la analogía y de la proporcionalidad como estructura propia del funcionamiento del mito (28); recurso éste de enorme interés no sólo en el pensamiento platónico sino también en toda la historia de la filosofía griega a partir, por lo menos, de Heráclito (29), y que, en último extremo, pertenece a la familia de la comparación y, como iremos viendo más adelante, no entra como formante exclusivo del mito y su uso se explica de un modo totalmente diferente. Y esto aun en contra de la opinión de Schuhl (30) (1968).

13. Stöcklein (31) (1937) comparte con Schleiermacher y Robin la idea de que la representación mítica puede entenderse como un primer escalón preparatorio y que lo que se

dice en forma mítica es porque todavía no puede decirse en términos científicos. Hay pues un camino que conduce del μῦθος al λόγος y que Platón, él solo, es capaz de recorrerlo como si anduviera todos los pasos que van desde un pensamiento infantil al intelectualismo más puro.

14. Intentando una solución a la dicotomía planteada por Wilamowitz (33) entre filología y filosofía, aparece la obra de Friedländer (34) (1954) que, en su volumen introductorio, actúa como un filósofo y, en el comentario a cada diálogo, en los dos volúmenes siguientes, como filólogo; muchas veces no hay una coherencia estricta entre el uno y el otro y ni siquiera se consigue dar una imagen unívoca en el volumen introductorio. Mito es para él una narración en contraste con el análisis conceptual (35). Lo que resulta muy difícil de entender es la relación que necesariamante mantiene con el "eidos" y, sobre todo, si ello intentamos hacerlo compatible con su afirmación de que el mito prolonga la línea argumental trazada por el "logos". Como prolongación no ya de una línea argumental sino de la falta de camino, de la aporía, lo entiende Hirsch (36) (1971), que supone que existe un camino que conduce del λόγος al μῦθος, y que es un camino de necesidad; Hirsch reconoce su deuda con Friedländer y con algunas ideas de Willi (37). El mito se le convierte en un elemento irrenunciable de la filosofía platónica por su relación intrínseca con la paradoja del alma y su vitalidad.

15. Como consecuencia de una concepción general del hombre que valora los estados alógicos del comportamiento humano, surge una actitud nueva en la concepción del mito. Éste es el caso de Boyancé (38) (1936), que pertenece a aquellos autores que, tocando el mito marginalmente, han dado una cierta teoría sobre él: "Nous nous apercevrons alors que Platon les a conçus très précisément comme des incantations, comme ces incantations dont il signalait avec ironie l'emploi dans les purifications orphiques, mais dont il ne

peut s'empêcher de chercher pour lui et pour les siens des équivalents" (39). Hay un pasaje clave que da razón de esta concepción, que a él se ajusta como un guante: es el de Fedón (40) donde se dice que el mito es un ensalmo que uno debe repetirse todos los días para eliminar el miedo a desaparecer tras la muerte; en este sentido se entiende el carácter educativo del mito que no es tanto por ser una enseñanza como por tratarse de un encantamiento (41). Aloys de Marignac (42) (1951) emplea también el concepto de encantamiento y entiende que los mitos pueden ser trasposiciones del lenguaje y de los ritos de los misterios y que su carácter de imagen les permite actuar como una ἐπῳδή sobre el alma, sobre la imaginación más que sobre el razonamiento (43). Como elementos de procedencia diversa engloba el de trasposición (Diès) (44) y la relación con los ritos de los misterios (Neoplatonismo) (45). Todo ello le permite afirmar que el mito tiene su origen en una imagen; que la imagen es la expresión de lo espiritual en Platón y que mito es el desarrollo máximo de una imagen de la naturaleza de la metáfora, aunque con este concepto reconozca que excluye a los mitos escatológicos (46). Es la continuación del impresionismo de Frutiger pero sin su erudición.

16. Dentro de la misma corriente, en el sentido de valorar el papel del mito en relación con los aspectos irracionales del alma, tenemos el artículo de Edelstein (47) (1949), que consigue integrar al mito como elemento fundamental de la filosofía platónica, como puente entre lo racional y lo irracional, estableciendo dos grandes tipos de mito que cubren el aspecto epistemológico y psicológico del pensamiento platónico. Comparte, sin embargo, la doctrina común que entiende el mito como algo racionalmente indemostrable (48).

17. En el aspecto político del concepto mito igual a encantamiento insiste Dodds (49) (1951), ciñéndose mucho a

las *Leyes* e insistiendo en que se produjo un trasvase entre ideas que en otro tiempo fueron mágicas y que vivifican su racionalismo y que sus ensalmos se pusieron al servicio de fines racionales (50).

18. Lain Entralgo (51) (1958), en cambio, insiste en el aspecto curativo, de psicoterapia, del encantamiento y como un medio de relacionar los dos componentes del hombre. Si todas estas apreciaciones, en el caso de Boyancé especialmente, se adecuan, con mayor justeza a los mitos escatológicos, no puede decirse lo mismo de los demás tipos de mitos en los que no cabe una vivencia personal tan fuerte. De todas maneras no se agota aquí la explicación del mito y es éste uno de los aspectos que presentan desde el punto de vista de su función.

19. Dentro de lo publicado en nuestro país resalta la ponencia de García Calvo (52) (1964) uno de cuyos hallazgos más interesantes es el principio de intraducibilidad del mito, que ya aparecía esbozado en en la reacción de Edelstein a la alegoría del neoplatonismo y que estaba presente ya en Stewart (53). García Calvo afirma: "que esa traducción sea imposible es lo que distingue al mito de la alegoría" (54). En cambio no estamos de acuerdo con la tipología de fases que establece, intentando recoger prácticamente todas las funciones del mito que se han dado históricamente (55), ni con la afirmación de que "dialéctica y mito serían los juegos de palabras que el hombre tiene, el uno por el procedimiento del diálogo o contradicción, el otro por el de alusión o confusión de lo uno con lo otro" (56). Dentro de su clasificación acepta como mitos elementos que únicamente nos parecen imágenes ampliadas o metáforas, como pasa con las comparaciones del tejido del *Político*. Respecto a la asimilación ciencia/mito, desde otro punto de vista ya puesta de manifiesto por Schuhl (57), cabe

decir que la afirmación de que ambos acallan los porqués del hombre, tal como él lo hace, competiría mejor a los mitos escatológicos cuya capacidad adormecedora y tranquilizadora es mayor; la vinculación remota de esta idea con las corrientes irracionalistas y del mito/encantamiento me parece más clara. Además en su distinción de tres etapas en la que los diálogos con grandes mitos ocupan la central, la de la exigencia de algo positivo (58), pide matizaciones cronológicas y un estudio individualizado, por la desvalorización que supone de los diálogos más cercanos a las Leyes.

20. Los artículos de Escudero (59) (1968) intentan un puente entre filosofía y filología, pero no se ve en ellos una línea coherente: intenta amalgamar el uso literario del término μῦθος anterior a Platón (60), con las diferentes escuelas de interpretación de la mitología, para concluir que el relato mítico que procede"por asociaciones" (61) (Cassirer) tiene un necesario "carácter sagrado y cíclico-simbólico" (62) (Eliade), estando de acuerdo con la interconexión "rito-mito" (63) (Frazer) a la vez que admite un camino de "racionalización" del mito (64) (Nestle) del que Platón es un hito más. Dedica una porción de su artículo (65) a un problema que nosotros no trataremos más que residualmente: la relación de Platón con la mitología antigua, con lo que Dodds (66) llama "conglomerado heredado". Allí se echan de menos multitud de alusiones esparcidas en los diálogos, no el lugar conocido de República II-III, sino a lo largo de la obra entera, que van desde Alcibiades (67) a Fedro (68) a los comentarios al mito de Cadmo (69), que implica una valoración nueva del fondo histórico de ciertas leyendas. La ordenación que sigue Escudero para analizar cada diálogo incluye una "autovaloración" del mito que consiste simplemente en una exposición de la relación entre los términos μῦθος/λόγος. A la hora de elaborar una clasificación del mito platónico intensifica sus

esfuerzos para crear una síntesis filosofía-filología y se decide por una clasificación doble: una, temática (70) en la que se le puede objetar la pluralidad de temas de algunos mitos; y, otra, funcional, en la que, de manera extraña, la función se establece respecto al oyente o lector y al camino que éste siga para comprender cada mito; así hay mitos tautegóricos, alegóricos y simbólicos (71) (Simeterre). Por último, en función de la relación que mantienen con el logos, serían: sustitutivos del logos, ilustrativos del logos y supralógicos (72) (García Calvo). Supone una estrecha relación fe-mito con lo que se alinea con todas las hipótesis que desde Baur (73) (1837) a Pieper (74) (1975) han tendido a cristianizar a Platón.

21. Dentro de la investigación más general del fenómeno tenemos el artículo de Dörrie (75) (1966) que asume la multiplicidad de funciones del mito, que es lo que permite a Platón asimilarlo para su filosofía; añade, como característica del mito platónico, la necesidad que éste tenía de legitimarlo, pues no podía, en ningún caso, tratarse de un mito inventado. De la misma manera insiste en que el mito pertenece a la esfera humana porque en él se reflejan los problemas que han ocupado al hombre de cada momento histórico.

22. Como un hito importante en el esclarecimiento del problema aparece el libro de Kirk (76) (1970), especialmente porque reduce a su justo lugar la asociación mito-ritual (Cornford) (77), (Fontenrose) (78) y porque rebate la teoría de que la religión permanece indisolublemente unida al mito y que el mito contiene motivos que anticipan más altos ideales religiosos (Wilamowitz) (79), (Cassirer) (80). La asimilación de Cassirer se justifica porque entiende al mito y a la religión como formas de expresión que operan con un sustrato no de pensamiento sino

de sentimiento (81). Esto, como a Stewart, se lo da su neokantianismo.

23. La definición de Kirk del mito frente al cuento popular nos parece básicamente importante: el mito queda caracterizado por su ubicación en un pasado independiente del tiempo frente al pasado histórico del cuento y tiene una total libertad de relaciones y una fantasía sin límites, mientras el cuento, una vez admitidos ciertos supuestos fantásticos, actúa a los golpes de una lógica estricta. Un componente sustancial es su carácter de seriedad en su confirmación y establecimiento de derechos e instituciones o en la reflexión y exploración de problemas y en la síntesis de las contradicciones en las que se mueve la vida humana. La validez del estudio de Kirk, cuyo campo de interés roza sólo nuestro tema, reside en su amplitud de criterios, mayor que la de los estructuralistas franceses y que la de los funcionalistas o simbolistas (82). Su clasificación funcional de los mitos en narrativos, funcionales y validatorios, especulativos y explicativos, participa de ese carácter y apoya el criterio de la multiplicidad de funciones del mito (83).

II. Nuestro Método.

1. Una vez que se ha pasado revista a lo más significativo que la historia de la interpretación del platonismo ofrecía, vamos a pasar ahora a exponer los fines, las bases y el método a los que el siguiente trabajo se ajusta. El punto de arranque lo constituyeron, de un lado, una serie de preguntas y de inquietudes que el fenómeno "mito en Platón" despertó y, de otro, una serie de insatisfacciones que las respuestas usuales sobre las diferentes actitudes de Platón ante el mito propio y el ajeno

no lograban acallar. Una vez introducida, mínimamente, en ese marasmo de estudios, me resultaban chocantes la facilidad aparente para calificar un pasaje de mito, la plurivalencia del término, la falta de un criterio fijo que se observaba por doquier; quizá eso fue, sobre todo, lo que nos llevó decididamente a intentar dos cosas: un método formal como garantía única de objetividad y, al mismo tiempo, la mayor carencia de prejuicios posible, que se ejemplificaba en que lo único que se confesaba saber al inicio del trabajo era que mito quizá fuera una cierta estructura narrativa, pero que también esta suposición debía comprobarse.

2. Con este bagaje se empezó la determinación del material. En una primera lectura se registraron todos los pasajes en que aparecían las palabras μῦθος o todas aquellas como λόγος, ἀπόλογος, todas cuantas en sentido amplio cabía entender como pertenecientes al mismo campo. El orden en que se leyeron los diálogos y en el que se producirá la exposición se procuró que fuera el orden cronológico.

3. Dentro de las posibilidades que se ofrecen, se aceptaron los resultados de la estilometría (84) en la formulación que parecía ser más "doctrina común", sin que ello evite que, en ocasiones, el resultado del trabajo nos hubiera inclinado a algunas pequeñas desviaciones, sobre todo por las dificultades de la estilometría para precisar exactamente el orden dentro de cada grupo y por la variable que el concepto de "reelaboración" introduce. Fuera de toda duda queda, en principio (85), la categoría de "estilo tardío" representado por: Timeo, Critias, Sofista, Político, Filebo y Leyes (86) y la afinidad parcial de República II-X, Parménides, Teeteto y Fedro (87). Thesleff (88) (1967) añadiendo el concepto de estructura

literaria de los diálogos propone una clasificación que puede resultar sugerente (89) y plantea la idea de una reelaboración tardía de: Lysis, Cármides, República I, Protágoras, Eutidemo, Fedón, Banquete cuyo objeto habría sido difundir, a círculos más amplios, las ideas de Platón;ello explicaría la estructura de diálogo narrado, empleada en su opinión porque el "gran público" no estaría preparado para lo dramático del diálogo (90). Esta idea, que no nos atrevemos a juzgar, explicaría ciertos datos que la estilometría (91) encuentra por ejemplo en el Lysis y que eran un pequeño inconveniente para una datación muy temprana. Las variaciones más notables respecto a las conclusiones de la estilometría tradicional se producen en la ordenación de los primeros diálogos ya que, por ejemplo, en Ritter (92) el Protágoras ocupa lugar en el primer grupo en un orden que es Laques, Cármides, Protágoras, Eutidemo, Apología, Critón. Y en la ordenación del tercer periodo que Ritter ordena: Banquete, Fedón, República, Fedro, Teeteto, Parménides, mientras que Thesleff sigue más bien el orden de von Arnim (93) y prefiere la secuencia Fedón, Banquete.

4. Previa a la cuestión de la cronología era la de la autenticidad: Se acepta el carácter de espúreos de los siguientes diálogos: de Justo, Virtutes, Hipparco, Teages, Alcibiades II, Amatores, Clitofonte, Sísifo, Minos, Erixias y de todas las Cartas, excepto la VII, y el de la Epinomis, sin entrar, en ningún caso, en el problema y aceptando lo que parecía ser la opinión más común.

5. Una vez registrado el material en este orden, el método seguido es el estrictamente filológico con todo lo que implica de objetividad y de esclavitud. Y tiene dos pilares fundamentales: el estudio de Thesleff sobre los

estilos de Platón y el concepto de recurrencia, tal como lo entiende Dressler (94). Del primero se aceptan la definición y características del estilo mítico, especialmente los índices en que recoge prácticamente todas las marcas de estilo vistas por los estudiosos anteriores. Esta aceptación no conlleva, necesariamente, acuerdo y se añaden modificaciones o precisiones a las marcas. Así, por ejemplo, la importancia excepcional que concedemos a las fórmulas o marcas de transición y de conclusión, la pertinencia de la ausencia de diálogo entre hablante y oyente que marca el espacio del mito y que nos lleva a plantear cortes distintos en muchos mitos, al distinguir, de esta manera, un apéndice final, ἐπιμυθίον.

6. Del segundo, y de la lingüística del texto en general, aplicamos la idea de que la semántica de un texto se constituye a base de recurrencias y paráfrasis (95) y, de la recurrencia, que las relaciones de contigüidad semántica son su forma más básica (96). La recurrencia se usa a dos niveles: para ver la capacidad de integración de cada mito en su diálogo y, dentro de cada mito, para averiguar el "tema dominante" y si se repite en otros diálogos. El concepto de imagen recurrente nos resultará muy valioso porque siendo la obra de Platón, por esencia, obra abierta en su totalidad, nos podrá dar una nota sobre el auténtico campo de interés del filósofo, no sólo en un diálogo completo, sino también en su evolución histórica. Por último se intentará establecer, si es posible, alguna tipología o clasificación del material.

(*) Las abreviaturas usadas son las de L. S. J. y para los textos se ha usado primariamente la "Collection Guillaume Budè" editada por Les Belles Lettres. En la bibliografía se especifica sólo cuando se ha citado al autor de la introducción.

Notas

1) Investigación que empezó en el neoplatonismo temprano con los Comentarios. Para los últimos años Cherniss y Brisson, en Lustrum; Schuhl, Adrados, McKirahan. Para la interpretación general de la investigación sobre el tema Tiegerstedt.
2) Couturat, p.3-9.
3) Willi ofrece listas de pasajes de los términos comprometidos, p.10-19.
4) Para Couturat: διθύραμβος, πλάσμα, πλάττειν, παιδιά, ἐγκώμιον.
5) Willi, p.19.
6) Willi, p.21.
7) Willi, p.55.
8) Hirzel, p.271.
9) Zaslavsky, p.12.
10) Zaslavsky, p.96.
11) Zaslavsky, p.55-56, para el caso de Oritiya y Bóreas.
12) Loewenclau, p.731-741.
13) Zeller, II. 1, p.580.
14) Zeller, II. 1, p.586.
15) Schleiermacher, en la introducción al Fedro passim, Szlezák, p.18 ss.
16) Stewart, p.64 ss.
17) Stewart, p.27, 44 ss.
18) Frutiger, p.12-37, con críticas sustanciosas a todos sus predecesores y con un análisis muy minucioso de todos los pasajes en litigio.
19) Frutiger, p.33.
20) Frutiger, p.36.
21) Frutiger, p.37.
22) Frutiger, p.37.
23) Robin (1935), 1968, p.140 ss.

24) Robin (1935), 1968, p.140.
25) Robin (1935), 1968, p.140.
26) Robin (1935), 1968, p.141.
27) Robin (1935), 1968, p.VII.
28) Robin (1935), 1968, p.140-141.
29) Heráclito, 79 DK, 83 DK, 98 B DK. La idea es de Fränkel, p.314; Marcovich, p.337-338, en contra, estima que son simples comparaciones vívidas.
30) Schuhl, sobre todo en (1939), 1968, p.29 ss. y en 1968, p.32 ss.
31) Stöcklein, no en el mito en general sino que lo ejemplifica con algunas temáticas, por ejemplo con la de la inmortalidad del alma y su avance desde ser cuestión abierta en Apología, mito en Gorgias y cuestión científica en Fedón.
32) Idea que no es fácilmente asimilable y que fuerza los textos. Para Stöcklein, la progresión en la idea de dios culminaría en el argumento del movimiento de Leyes X, pero no discute el pasaje y su carácter y, por el contrario parece mejor relacionarlo con la teorización del argumento en Fedro; la sucesión es, por lo menos, controvertible.
33) Wilamowitz, I, p.3 ss. Con su inmensa dedicación a lo puramente biográfico y genético y su inclinación por un Platón político.
34) Friedländer, I, p.172 ss.
35) Friedländer, I, p.189.
36) Hirsch, p.IX: "Das Theme dieses Buches ist die Notwendigkeit, mit der Platon auf dem Weg seines Denkens und durch die Entfaltung seines Grundgedankes zum Mythos hingeführt wird".
37) Hirsch, p.XVIII-XIX.
38) Boyancé, p.155-165.
39) Boyancé, p.155 ss.
40) Phd. 14 d.

41) Boyancé, p.160, 163.

42) Aloys, p.24. El rigor de una afirmación como la siguiente es más que dudoso: "C'est donc une question de tonalité, de résonance évoqueé qui nous permettra de déterminer si l'emploi d'un terme figuré constitue, oui ou non, une image".

43) Aloys, p.27.

44) Aloys, p.149 ss. En Dies la idea de "trasposición" es piedra angular para explicar toda la filosofía de Platón, que traspondría toda la tradición antigua sobre la dialéctica, englobado diversas influencias como elementos nuevos de su sistema.

45) Cf. en general Buffière.

46) Aloys, p.27.

47) Edelstein, refuta con el propio Platón la interpretación alegórica del neoplatonismo. Rechaza, contra Stewart la aplicaión de las categorías del pensamiento romántico o kantiano.

48) Edelstein, p.463-481.

49) Dodds (1951), 1980, p.195-219.

50) Dodds (1951), 1980, p.200.

51) Laín, p.298-323.

52) García Calvo, p.300-317.

53) Stewart, loc.cit.

54) García Calvo, p.306 ss.

55) García Calvo, p.300-303.

56) García Calvo. p.314-315.

57) Schuhl (1968), p.20 ss.

58) García Calvo, p.310.

59) Escudero, p.243-302 y 307-345.

60) Escudero, p.243-244.

61) Escudero, p.249.

62) Escudero, p.250.

63) Escudero, p.250.

64) Escudero, p.251.

65) Escudero, p.253-258.

66) Dodds (1951), 1980, p.196.

67) Alc. 122 c- 123 a.

68) Phdr. 229 b-c.

69) Rep. III, 414 b.

70) Escudero, p.314 ss.

71) Escudero, p.318. Mitos simbólicos son aquellos en que verdad y ficción se involucran, alegóricos aquellos cuya significación está implícita o explícitamente presentada.

72) Escudero, p.326.

73) Innegable en el título de Baur: Das Christliche des Platonismus.

74) Pieper, capítulos V y VI, p.48 ss.

75) Dörrie, p.44-62, continuación de otro artículo de Lesky.

76) Kirk (1970), 1973, p.15-57 y 307 ss.

77) Cornford (1912), 1957.

78) Fontenrose, antes Frazer y Vernant.

79) Y también Radermacher, p.70, 83, pasim.

80) Cassirer (1964), 1972, II, p.292 ss.

81) Cassirer (1964), 1972, II, p.19. Importante que piense que el mito es el único lenguaje en que Platón podía expresar el mundo del devenir.

82) Kirk (1970), 1973, p.79 ss.

83) Kirk (1970), 1973, p.297 ss.

84) Ritter, p.230-231; Díaz Tejera, p.279 ss.

85) No se aceptan las modificaciones de Owen, p.225 ss.

86) Establecido desde Campbell.

87) Con más dudas porque empieza a jugar la "ley de afinidad". La ordenación es: República-Fedro-Teeteto-Parménides, en Ritter y en Friedländer, III, p.449, República-Teeteto-Parménides-Fedro.

88) Thesleff, p.19-25.

89) Pero no nos atreveríamos a juzgar por carecer de da-

tos.

90) Thesleff, p.21.

91) Por ejemplo von Arnim y Wilamowitz lo colocan cerca de Cármides, Dittenberger después del Banquete. Lo común es acercarlo a este último diálogo a causa de su contenido: Levi, p.285 ss.

92) En cambio más de una vez se ha puesto de manifiesto el aspecto artísticamente avanzado del diálogo: Friedländer, II, p.324.

93) Thesleff, p.133-135.

94) Patiendo de que la unidad mínima es el texto: Dressler, p.12.

95) Dressler, p.36-40.

96) Dressler, p.59 ss. Incluso en líneas generales la importancia concedida a las fórmulas iniciadoras y de conclusión, p.85 ss.

PROTAGORAS

1. El mito constituye la respuesta de Protágoras a la respuesta de Sócrates sobre cuál era la materia de su enseñanza y a la duda sobre si la τέχνη πολιτική, confesado objeto de la misma, era algo que se podía aprender. La pregunta por el objeto de la enseñanza de los sofistas en general es motivo dominante desde el principio mismo del diálogo y se mantiene en la comparación sofista-vendedor, que se apoya en un rasgo común: dinero que se paga por la mercancía y se amplía a cada uno de los elementos siguientes: los conocimientos que poseen son como las mercancías de los vendedores y juegan, respecto al alma, el mismo papel que la comida respecto al cuerpo; se debe dudar de la valoración pública que hagan de su enseñanza tanto como de los pregones de los comerciantes (1). Se trata de un ejemplo típico de analogía o proporcionalidad entre dos planos, el uno conocido, el otro más obscuro y que se corresponden rasgo a rasgo, elemento a elemento y donde los caracteres del más conocido (el comerciante) esclarecen los del otro (el sofista).

2. Protágoras responde con un mito en que explica que la virtud política, entendida como los elementos mínimos imprescindibles de la vida en comunidad, fue una donación de Prometeo y Zeus de la que todos los hombres participan. Arranca Protágoras de la siguiente pregunta:

> ¿Os lo expongo como un anciano a personas más jóvenes, contando un mito, o deberé desarrollarlo en un discurso? (ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξέλθω;)

μῦθος y λόγος aparecen, a primera vista, como dos caminos o procedimientos equivalentes, pero no hay equivalencia estricta porque esa equivalencia no se da entre διεξέλθω/ἐπιδείξω. Se dan cierto tipo de combinaciones en las que conviene insistir: la de mito con anciano (como narrador) y con jóvenes (como oyentes) y la que pone de manifiesto el carácter lúdico del mito (Δοκεῖ τοίνυν, μοι, χαριέστερον ἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν) (3). Ello se presenta en la, llamémosle así, "fórmula de atención" en virtud de la cual se le separa del resto y se predica que lo que viene a continuación es algo distito, es un μῦθος. La iniciación misma de la narración la da la siguiente frase:

> ἦν γὰρ πότε χρόνος ὅτε θεοί μὲν ἦσαν, θνητά δὲ γένη οὐκ ἦν (4).

3. Para analizar el espacio que se abre tras ella, seguimos la clasificación y definición de los estilos de Platón que da Thesleff (5). Tal como él lo define se trata de un estilo narrativo que se apoxima al de los logógrafos o al de los pasajes menos sofisticados de Herodoto. Sus características serían: vocabulario jónico, abundante parataxis, algún presente histórico (pero no en sucesión), <u>oratio obliqua</u>, repeticiones que resumen (especialmente por medio de participios), abundante uso de participios en aposición protética, series de adjetivos descriptivos en posposición, ideas en pares, citas de discursos.

4. Vamos a ver, a esta luz, el parágrafo 320c-321c. Y observamos: ausencia de artículos (6), presente histórico (7), repeticiones (Προμηθέα δὲ παραιτεῖται Ἐπιμηθεὺς αὐτὸς νεῖμαι· Νείμαντος δὲ μου, ἔφη, ἐπὶσκεψαι καὶ οὕτως πείσας νέμει· Νέμων δὲ...) (8). La idea de reparto se vuelve casi obsesiva (ἔνεμεν) (9). Hay, ade-

más, abundante bimenbración del periodo que insiste, por repetición, en el equilibrio del reparto: ἃ μὲν... ἃ δὲ (10), ἱκανοῖς μὲν... δυνατοῖς δὲ (11), τὰ μὲν ὁπλαῖς... τὰ δὲ (12), τοῖς μὲν... ἄλλοις δὲ (13), τοῖς μὲν... τοῖς δ' (14); repetición también del término ἐμηχάνατο (15), neologismos y poetismos (16), que no son tan habituales en el estilo mítico como cabría suponer (17), términos militares (18), repetición del término πορεύω y su negación (19), paratáxis de οὖν y de καὶ (20).

5. A partir de 321c encontramos una repetición que recoge lo anterior (καὶ ἠπόρει ὅτι χρήσαιτο. Απορουν τι δὲ αὐτῷ), hileras de adjetivos descriptivos (γυμνὸν, ἀνυπόδηπον, ἄσπρωτον, ἄοπλον) (21), participio poético en aposición (22), presente histórico (23), otra hilera de adjetivos descriptivos (ἀμήχανον, etc.) (24), vocabulario específicamente mítico (25), participios (26), presente histórico (27). A partir de 322a hay algún vocabulario particular del estilo (ἄγαλμα) (28), algunas características de estilo intelectual (29), oración de οὖν (30), repeticiones que resumen (ἀθροίζεσθαι... ὅτ'οὖν αθροισθειεν) (31), oración de οὖν (32), presente histórico (33), más repeticiones (οὕτω καὶ ταύτας νείμω; Νενέμηνται δὲ) (34) y en (ἢ ἐπὶ πάντας νείμω; ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεὺς) (35), y algunas características del estilo típico de las leyes y decretos (infinitivo imperativo) (36).

6. El mito concluye con la intervención de Zeus. Tras él, como cierre, se abra un parágrafo que marca la transición del mito al discurso de Protágoras. Se inicia (37) con una frase claramente conclusiva y de referencia a lo anterior:

οὕτω δὴ, ὦ Σωκράτες, καὶ διὰ ταῦτα

y concluye con una repetición de la idea de causalidad implícita en el διὰ ταῦτα:

Αὔτη, ὦ Σώκρατες, τούτου αἰτία (38).

Como rasgos formales, la presencia de referencias expresas al oyente, y de la primera persona del hablante (39). Se insiste en la idea de participación que el mito apunta: μετεῖναι (40), μετέχειν (41), pero se recogen, a la vez, términos esbozados antes del mito y que en él no aparecen, como los emparentados con συμβουλή y su verbo, porque, de hecho, el plano en que se sitúan la discusión previa y el discurso posterior es radicalmente distinto del que establece el mito. El mito se reduce a la donación de δίκη καὶ αἰδώ y los términos en que se plantea la discusión general son los de una ἀρετή πολιτική referida a δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη (42).

7. Tras la transición se continúa con un discurso de Protágoras que posee todas las marcas del género; una de las más notorias es la aparición de un término como τεκμήριον (43), además de la complicación de la frase, los paralelismos, antítesis, etc. (44). Hay dentro del diálogo alguna otra referencia al mito:

"Decías que Zeus habría enviado a los hombres la justicia y el respeto" (45).

Y en el cierre mismo del diálogo se hace una mención a Prometeo que casi aparece, en función de la etimología Προμηζεύς... προμηζούμενος, como un modelo de vida (46).

8. Hemos pasado por alto el tan debatido problema de la autoría del mito en el que las posturas van desde la de Untersteiner (47) que entiende que el mito del _Protágoras_ es propiamente protagórico, llegando incluso a afirmar que debería encontrarse en su obra _La Verdad_ y no en el _περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστασέως_ (48), y las de Nestle y Vlastos (49) a las de Friedländer (50) que hace notar cuán profundamente no protagórica es la idea de la τοῦ θείου συγγένεια, o la raiz divina de la ἔντεχνος σο-

φία, y que, frente a la actitud del Teeteto (51) donde se discute la famosa frase protagórica como algo muy conocido del auditorio, aquí nada revela que el mito sea conocido por los presentes. De la misma opinión es Pfliegersdorffer (52) que admite que Platón hace una imitación del estilo protagórico y que quizá a éste deba atribuirse el esquema teleológico del mito. Sin embargo, el argumento que me parece más definitivo es la recurrencia de formulaciones completas que se da entre éste y otros mitos de Platón, y que van desde la adjetivación: ἄοπλος y ἄστρωτος (aparecen en el Banquete) (53) hasta la repetición del concepto de ἀπορία (tanto en el Político como en el Banquete) (54), o a la creación de animales y hombres que recuerdan al Timeo. Estructuralmente ya iremos viendo las semejanzas. Lo que puede admitirse es la presencia de algún poetismo o término aparentemente nuevo, pero dejando a salvo la unidad del estilo mítico. Ni siquiera el uso del mito parece especialmente sofístico, pues no se puede decir que haya una interpretación personal, al servicio de su tesis, de un mito comúnmente admitido (55).

9. Desde el punto de vista de las fuentes, como señala Taylor (56), respecto al origen y evolución del hombre Platón combina elementos de las dos fuentes posibles; una, representada en este mito, que es la tradición naturalista desarrollada en al siglo V, teoría del progreso desde un principio, y, la otra, la tradición hesíodica de una decadencia progresiva, desde un estado primigenio de inocencia, que se refleja mejor en el Político. Aunque también cabe suponer que el Político recoge y amalgama las dos tradiciones.

10. Respecto a la valoración que se hace de él, la opinión de Frutiger al respecto es extremadamente con

traria y peca tanto de injusticia como de falta de memoria; de injusticia, porque lo considera representante del mito sofístico que intenta aturdir al auditorio más que instruirlo, dando por sentado, aunque después no lo recuerde, que el interés del mito es instruir; de memoria, porque se escandaliza del parágrafo de transición entre el mito y el discurso e indignado exclama: "Comme si un épisode mythologique suffisait a justifier n'importe quelle opinion¡" (57). Cuando eso es precisamente lo que sucede, por lo menos en los mitos escatológicos, que un episodio intenta justificar y dar razón de una opinión, de un concepto general de la vida, y la presencia de acuñaciones como διὰ ταῦτα es lo común, como tendremos ocasiones de ir viendo. En otra línea es claro que nuestro autor pertenece a la de aquellos que insisten en la filiación protagórica del mito y en su consiguiente depreciación; en el sentido contrario, Stewart (58) lo considera platónico y mito, no alegoría, y rechaza el argumento de que su colocación en boca de Protágoras sea determinante aduciendo el ejemplo del Timeo.

11. Por otra parte hay dificultades de interpretación para distinguir entre los dones de Prometeo y los de Zeus, ya que los de éste hacen suponer la existencia previa de algún tipo embrionario de sociedad. Quizá lo mejor es suponer, a la luz de las Leyes y el Político, que los dones de Zeus permiten dar el paso de una agrupación tribal a una ciudad; con esto se hace más fuerte la relación de este mito con otros de tema similar del mismo Platón. Para Brisson (59) el mito trata esencialmente sobre el origen de la ciudad. En cambio Hirsch lo clasifica (60) como un "mythologem", más que como mito y entra, por la cronología del diálogo, en su primer grupo que no se caracteriza precisamente por su riqueza en ellos, siendo uno de sus rasgos más distintivos su situa

ción en el diálogo de palanca o inicio y no de conclusión. La categoría de "mythologem" se la debe al uso de figuras míticas tradicionales.

12. En resumen, tenemos una estructura mítica bien representada que plantea el mito como "método" y cuya temática es básicamente política. Y es importante su posición en el marco del diálogo que quizá sea el contrapeso protagórico de la recurrencia de motivos que es el argumento más fuerte a favor de la procedencia platónica.

Notas

1) Prt. 313 c-314 a, 313 d, 311 a. Recurre en Sph.
2) Prt. 320 c.
3) Prt. 320 c.
4) Prt. 320 c-d.
5) Thesleff, p.74.
6) Prt. 320 d.
7) Prt. 320 d.
8) Prt. 320 d.
9) Prt. 320 e, 321 a.
10) Prt. 320 e.
11) Prt. 321 a.
12) Prt. 321 a-b.
13) Prt. 321 b.
14) Prt. 321 b.
15) Prt. 321 a, 320 e.
16) Prt. 321 b, 321 e.
17) Willi, p.56. A pesar de que Croiset, p.9-10, defina el mito como un relato de carácter poético.
18) ἄοπλος, Prt. 320 e. L.S.J. Thesleff, p.86.
19) Prt. 321 b, 321 c.
20) Prt. 320 d, 321 a-c.
21) Prt. 321 c.
22) Prt. 321 c.
23) Prt. 321 d.
24) Prt. 321 d.
25) οἴκησις, φιλοτεχνέω, Prt. 321 d.
26) Prt. 321 e.
27) Prt. 321 e.
28) Prt. 322 a.
29) Prt. 322 a, διηρθρώσατο.
30) Prt. 322 b.
31) Prt. 322 b.

32) *Prt.* 322 b.
33) *Prt.* 322 c.
34) *Prt.* 322 c.
35) *Prt.* 322 d.
36) *Prt.* 322 d.
37) *Prt.* 322 d.
38) *Prt.* 323 a.
39) *Prt.* 322 e.
40) *Prt.* 322d.
41) *Prt.* 323 a.
42) *Prt.* 323 a.
43) τόδε αὖ λαβὲ τεκμηρίον, *Prt.* 323 a.
44) *Prt.* 323 b.
45) *Prt.* 329 c.
46) *Prt.* 361 c.
47) Untersteiner, fasc. I, p.96 ss.
48) Untersteiner, fasc. I, p,96, n.1.
49) Nestle, p.121-123.
50) Friedländer, II, p.203.
51) *Tht.* 152 a ss.
52) Pfliegersdorffer, p.35-39.
53) *Symp.* 203 c-d.
54) *Symp.* En la genealogía misma de Eros.
55) Humbert, p.76.
56) Taylor, C.C.W. p.78.
57) Frutiger, p.184.
58) Stewart, p.214.
59) Brisson, p.28.
60) Hirsch, p.236-238.

GORGIAS

I. Observaciones.

1. El *Gorgias* parece que se abra bajo el signo de la sabiduría popular, con un refrán. Este tipo de expresiones se repite, al menos en otros dos lugares del diálogo, con carácter formular (1). Dentro de este mismo fenómeno habría que incluir la referencia al escolio que habla de los bienes de la vida (2). Hay una arquitectura interna del diálogo, que en todos los recovecos de la discusión se hace visible, como hilo conductor, cuyos elementos por pares son: alma/cuerpo y su equivalencia de funcionamiento, su proporcionalidad, justo/injusto, ventajoso/no ventajoso.

II. Las Vasijas.

1. El contexto próximo lo constituye una cita del verso de Eurípides que dice:

τίς δ'οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν... (3).

Su estructura es muy complicada y se construye en varios niveles: partiendo de la cita de Eurípides y de la mención órfica del σῶμα/σῆμα (4), establece dos zonas; en la primera, sobre la base de la similitud fonética entre πίθος y πειθός (5), racionaliza el porqué "algún sabio contador de mitos, siciliano o de la Magna Grecia" llamó πίθον al alma y cómo distinguiría entre jarras agujereadas (las almas de los no iniciados) y jarras intactas

(las almas de los iniciados). En la segunda zona, por si la autoridad que ha aducido no fuera suficiente, introduce una nueva imágen: cada hombre posee multitud de vasijas llenas de líquidos preciosos y difíciles de conseguir, los intemperantes tienen sus cántaros agujereados mientras que los de los moderados permanecen intactos; así la vida de éstos, una vez llenos sus cántaros, es más tranquila y dichosa que la de aquellos (6).

2. Vamos a analizar la zona primera. En ella carecemos de rasgos formales, no hay una fórmula introductoria estricta, lo más parecido a ella sería la frase:

ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν (7),

que introduce a una serie de repeticiones de los términos vida/muerte: κατθανεῖν/ζῆν (8), τέθναμεν (9). Y en la traducción a otro lenguaje de la oposición misma, introduce otro nuevo elemento: σῶμα/σῆμα (10). Tiene un fuerte carácter de "explicación" y racionalización que se ve claramente en una frase como

παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανὸν καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον (11),

o incluso en la cierta ironía que lleva una expresión como

τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ (12).

Este carácter, este deshacer todas las imágenes, se ve apoyado, desde otro ángulo, por la referencia al interlocutor (13). Esta referencia y el abundantísimo uso de la etimología -τὸ ἀειδές δὴ λέγων (14), σῶμα/σῆμα (15), πίθος/πιθανός (16)- nos llevan a eliminar, por ausencia de otros rasgos formales, la consideración de mito.

3. La sección segunda (17) se califica expresamente de εἴκων, de imagen: en este carácter insiste la presencia de adjetivos como τοίονδε, οἷον, etc. y de formas verbales como παράγων, ἀπεικάσας, ἀπῄκασεν (18). A

pesar de ello hay una repetición abundantísima de un determinado tipo de términos que dan la clave del texto: los términos que relacionan alma, como jarro, con persuasión (19); de palabras de los campos vaciar/llenar, que están en relación directa (20) con la teoría del placer y la felicidad como satisfacción de un vacío, de una necesidad.

4. Para Dodds (21) nos encontramos en presencia de un "allegorized myth";Zaslavsky (22), opina que no sólo es un mito, sino que además es el único que hay en el diálogo; Frutiger, en cambio, piensa que no se trata de un mito (23), que las creencias órfico pitagóricas no son indicio de ello. Thesleff no encuentra en el pasaje resonancias de estilo (24). El interés de la mayoría de estudiosos se ha centrado en averiguar la fuente que se menciona en este pasaje; y las opiniones se dividen entre fuentes pitagóricas -Dodds (25)-, órficas -Guthrie (26)-, órfico-pitagóricas -Frutiger, Friedländer (27)-, que incluso se mezclan con elementos de leyendas tradicionales como el castigo de las Danaides -Frutiger (28)-.

5. Nuestra opinión es que se trata de una estructura no mítica, porque no tiene rasgos formales, por la importancia que se concede a la etimología y por el carácter de racionalización de un fondo de mito más antiguo. Es, sin embargo, importante, por su posición y porque indica el camino que conduce al mito final, especialmente porque empiezan a aparecer términos como Hades, y la idea de una felicidad distinta según el grado de templanza que se haya tenido en esta vida.

III. El Mito Final.

1. El mito tiene una fórmula de atención del siguiente estilo:

εἰ δὲ βούλει, σοὶ ἐγώ, ὡς τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐθέλω λόγον λέξαι (29)

y además fórmula introductoria:

Ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον (30).

El mito desarrolla y traduce la idea de que el llegar el alma cargada de culpas al Hades es el peor de los males e insiste en lo acertado del juicio al que cada alma se ve sometida tras la muerte.

2. Desde la fórmula de introducción se ve una oposición clarísima λόγος/μῦθος; la sola aparición de la predicación ἀληθῆ es capaz de anular la oposición. Λόγος y μῦθος son, antes que nada, casi nociones adjetivas que caen sobre algo que se dice, algo que se cuenta -λέξαι (31) y λέξω ἃ μέλλω λέγειν (32)-, que pueden depender no tanto de lo que se dice sino de la opinión que el narrador tiene. Es evidente que el rasgo pertinente de la oposición puede neutralizarse y que, en consecuencia, se puede dar la aparición de un término u otro indistintamente. La forma más habitual de darse la neutralización es por la presencia de un adjetivo verdad/mentira. Hasta qué punto sean aquí importantes las relaciones entre esos dos términos, se demuestra claramente por la repetición de términos iguales: λόγος, λόγον (33), λόγου (34), y así mismo la consideración subjetiva de la oposición tantas veces repetida-σύ/ἐγώ(35), oraciones con ὡς (36)-. Dodds distingue, respecto a la predicación de verdad del mito, que Platón/Sócrates no puede comtemplar el cambio de plan de Zeus como un acontecimiento histórico; ni tam

poco se trata de una verdad filosófica alegóricamente expuesta, sino de un mito escatológico que describe un mundo que está por encima del conocimiento humano ordinario. Opina que es llamado λόγος porque expresa en términos imaginativos una verdad de religión (37).

3. El espacio real del mito se inicia con la frase

ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λέγει (38).

En este diálogo se invoca muchas veces (39) la autoridad de los antiguos, entre los que estaba Homero, incluso en sus manifestaciones más populares, como si se recurriera a una serie de ideas que las llamadas capas populares hubieran sabido guardar; y en este sentido hay que valorar los refranes, las referencias a los σωφοί (40) y a todo un fondo de creencias del que las mujeres eran tradicionalmente depositarias (41).

4. El análisis formal proporciona datos especialmente significativos: monotonía de la construcción, parataxis, abundantes oraciones de γάρ, cita de un parlamento con repetición del verbo de decir; todo ello queda perfectamente ejemplificado en un pasaje como el siguiente:

> Εἶπεν οὖν ὁ Ζεύς, Ἀλλ' ἐγώ, ἔφη, παύσω τοῦτο γιγνόμενον. Νῦν μὲν γὰρ κακῶς αἱ δίκαι δικάζονται. Ἀμπεχόμενοι γάρ, ἔφη, οἱ κρινόμενοι κρίνονται· ζῶντες γὰρ κρίνονται· πολλοὶ οὖν, ἦ δ' ὅς (42).

Hay además un uso extremadamente abundante de participios (43), de oraciones en las que el sujeto pertenece a la misma raiz del verbo: δικασταὶ δικάζοντες (44), οἱ κρινόμενοι κρίνονται (45), αἱ δίκαι δικάζονται (46), μάρτυρες μαρτυρήσοντες (47), δικασταὶ δικάζουσι (48); repeticiones: παυστέον... παύσῃ (49), προειδότας... προϊσασι

(50), κριτέον... κρίνεσθαι... κριτήν (51), δεῖ (52), γυμνόν (53). Y tiene una fórmula conclusiva clara:

ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι (54).

5. Nos parece importante la conexión que el mito mantiene con el desarrollo que de él hace Sócrates para averiguar las relaciones que tiene con el contexto. El comentario de Sócrates al mito es una auténtica recapitulación de lo que ha sido capital en el diálogo (55): la definición de la muerte como una separación (56) le sirve para introducir la estructura de la proporcionalidad, que ya jugó un papel importante (57), estableciendo que la misma relación que existe entre un cadáver y el cuerpo tal cual fue vivo, en tamaño, en cicatrices, esa misma se da entre el alma y la vida a la que aquí estuvo sometida; conserva, pues, cicatrices de su modo de vida. Esta idea de proporción entre cuerpo y alma me parece que es el hilo conductor que va desde la discusión sobre la retórica, pasando por la analogía ὀψοποιίας con ῥητορική (58) hasta el mito final y el desarrollo de Sócrates.

6. De la misma manera, se recoge el tema del poder, el motivo de la felicidad y el de la indefensión en que se encontraría el que no pudiera, por medio de la retórica, defenderse en un proceso (59); de este último motivo se repite incluso la acuñación popular con que se introdujo:

τυπτήσει τις ἐπὶ κόρρης (60).

Se vuelve también a la consideración que Calicles podría hacer del relato:

τάχα δ'οὖν μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν (61).

Pero se propone su aceptación poque no se ha encontrado

nada ni mejor ni más verdadero (62). El mayor número de recurrencias temáticas y formales se produce entre el desarrollo socrático y el diálogo; pero las hay también entre el mito y éste y en cambio son casi inexistentes entre mito y diálogo (63). Sin embargo no hay manera de considerarlo como un apéndice del diálogo (aún cuando Hirzel (64) lo considere un medio de reforzar la realidad propuesta), sino que está bien insertado en él, dejando el abismo que le cuadra, pero también, por medio del desarrollo de Sócrates, anudado con lo anterior (65).

7. No pretendemos, primariamente, entrar en el origen de los mitos platónicos (66), ni rastrear el nacimiento de sus elementos; pero parece claro que éste tiene algunos elementos, que por menos elaborados y científicos que los de Fedón y República, se acercan a un fondo de relatos antiguos y populares, cosa que, desde otro nivel, ya hemos observado (67). Ha sido origen de una larga y tremenda polémica el tema de la influencia órfico/pitagórica (68);me parece, frente a los abusos del panorfismo o pampitagorismo, más razonable el criterio de Dodds de distinguir, además, influencias literarias (69), añadiendo que son pocos los elementos solamente órficos (70) y que, por encima de todo, la factura es propiamente platónica.

8. Excepto en el caso de Zaslavsky (71), hay acuerdo universal respecto a que se trata de un mito: Su argumentación central es que es llamado expresamente λόγος, que no tiene una cosmografía y que posee carácter descriptivo. Lo entiende como una propuesta de retórica verdadera y opina que Minos, Radamantos y Eaco son representaciones de Gorgias, Polo y Calícles (72). La única nota interesante es la importancia que da Willi (73) a la posición dentro del diálogo, señalando que presenta

una construcción más ensamblada del espacio mítico y que ésta se realiza por medio del espacio no mítico que le sigue. En ese mismo carácter insiste Hirsch (74) al considerarlo un ejemplo de solución de la aporía del diálogo. Aunque más que de aporía cabría hablar de cambio de plano, de movimiento a otro nivel, desde el que el problema plantea una perspectiva nueva de visión, pero que no anula totalmente las anteriores. Se trataría, pues, de una síntesis más que de una resolución.

9. Recapitulando, en el diálogo hemos encontrado una sola estructura mítica, situada al final del mismo y de temática escatológica. Y, a pesar de la similitud temática, encontramos que en las Vasijas no hay formalización como mito.

Notas

1) πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὦ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν Grg. 447 a. Y en la respuesta de Sócrates. Dodds (1959), p.188-189.
2) Grg. 451 e, Dodds (1959), p.200.
3) Eurípides, frag. 638 N. Grg. 492 e.
4) Grg. 493 a. Para Dodds (1951), p.163, n.87, no es órfica la asimilación y se apoya en Cra. 400 c. Guthrie (1966), p.159, opina lo contrario.
5) Grg. 493 b.
6) Grg. 492 e-494 a.
7) Grg. 493 a.
8) Grg. 492 e.
9) Grg. 493 a.
10) Grg. 493 a.
11) Grg. 493 a-b.
12) Entraría por el alejamiento del hablante, en el terreno de las mitologías. Sería un ejemplo de tratamiento no mítico, no formalizado, de un mito antiguo.
13) Grg. 493 b.
14) El carácter se refuerza por la etimología. Grg. 493b.
15) Grg. 493 a.
16) Grg. 493 a.
17) Grg. 493 d. Por si no quedaba claro: φέρε δή, ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω.
18) Grg. 493 c.
19) El párrafo es como la concreción del anterior: la estructura del alma como πίθος por su relación con πειθώ y ahora, sobre la base de la oposición iniciado/no iniciado, concreta que el alma de éste último es un πίθος τετρημένος. Hay repeticiones muy abundantes de palabras del campo de persuadir, en 493 a-494 a: ἀναπείθεσθαι, πιθανόν, πειστικόν, πίθον, πεῖσαι, πείθως.

20) *Grg.* 493 b-493 c: οὐ στεγανόν, τετρημένος, ἀπληστίαν, τετρημένῳ, τετρημένην, στέγειν/ πλήρεις, πληρωσάμενος, πίμπλαναι, πληρωσαμένῳ, πληρῶσηται, ἐπιρρεῖν.
Grg. 493 e-494 b.
21) Dodds (1959), p.296.
22) Zaslavsky, p.196-197: "However, there is a myth in the *Gorgias*, the myth of the soul as a sieve and wine jar".
23) Frutiger, p.112.
24) Thesleff, p.120.
25) Dodds (1959), p.297. Hace un análisis del σοφός y se inclina por una fuente pitagórica.
26) Dodds (1951), p. 164-165, frente a él Guthrie (1966), p.159, apoya el carácter órfico basándose en el castigo del transporte de agua que se refleja en la Lesque de Delfos.
27) Friedländer, II, p.263.
28) Frutiger, p.112: "Sur ces allégories tirées de la légende des Danaïdes..."
29) *Grg.* 522 e.
30) *Grg.* 523 a.
31) *Grg.* 522 e.
32) *Grg.* 523 a.
33) *Grg.* 522 e.
34) *Grg.* 523 a.
35) *Grg.* 522 e.
36) *Grg.* 522 e, 523 a.
37) Dodds (1959), p.376-377. Se alinea con la opinión de Friedländer, I, p.42, al pensar que el mito extrapola los contenidos del argumento filosófico, pero también sustenta el punto de vista inverso de que es la base de la doctrina de la justicia.
38) *Grg.* 523 a.
39) *vide supra* pseudo mito del jarro.
40) *Grg.* 507 e-508 a, 493 a-b.

41) Grg. 513 a, 512 e.
42) La estructura general del mito es muy sencilla: planteamiento-intervención de Zeus-desenlace. Empieza en 523 c.
43) Especialmente 523 b: ζῶντες... ζώντων, δικάζοντες, ἰόντες.
44) Grg. 523 b.
45) Grg. 523 c.
46) Grg. 523 c.
47) Grg. 523 c.
48) Grg. 523 d.
49) Grg. 523 d.
50) Grg. 523 d.
51) Grg. 523 e.
52) Grg. 523 e.
53) Grg. 523 e.
54) Grg. 524 a. Para Willi acaba en 526 d.
55) Desde 524 a en adelante.
56) θάνατος... διάλυσις, Grg. 524 b, igual en Phd. 64 c.
57) Muy importante en Grg. 481 c-482 c, donde ha establecido una preciosa proporcionalidad entre su amor a Alcibiades y a la filosofía y el de Calicles por el demos de los atenienses y por Pirilampes. Pero Calicles no es capaz de contradecirlos y él sí. Se usan los tres términos conocidos para explicar su peculiar relación, de amor, con el cuarto, con la filosofía.
58) El mismo funcionamiento en Grg. 464 c-d. Dodds (1959), p.228, piensa que es casi un mito en miniatura. Schuhl, p.43, piensa que es el desarrollo histórico de las disciplinas. Se explicita claramente, 465 b, que se trata de una proporcionalidad como la de los geómetras.
59) Grg. 526 d.
60) Grg. 527 a, 486 c, 508 a.
61) Grg. 527 a. Lo mismo en R. 350 e, Tht. 176 b, Hp.Ma.

286 a.

62) Grg. 537 a, b, c. Gran aparición del término λόγος λέγεσθαι (527 b) pero también aparece μῦθος λέγεσθαι (527 b) y ὡς ὁ λόγος σημαίνει (527 c) y como ἡγεμόνι τῷ λόγῳ (527 e). Es una oposición muy neutralizada.

63) No es nunca una traducción del mito, sino una aplicación a la vida diaria. Para Willi, p.35, es fundamental el engarce. Hay casi una estructura de anillo y es importante la abundancia de verbos de oir, la referencia a la autoridad de los antiguos (493 a y en 524 a) y al refrán.

64) Hirzel, p.260: "Die Mythen konnte in diesem letzteren Falle die beabsichtigste Wirkung nur verstärkt werden".

65) En otro sentido, como apunta Dodds (1959), p.389, el protréptico de Sócrates (527 d-e) es paralelo al de Calicles (486 a-d).

66) Frutiger, p.249-250, Dodds (1959), p.372, Willi, p.73.

67) Dodds (1959), p.373. Señala la repetición de verbos de decir y el encargo a Prometeo.

68) Para Dieterich, p.113 ss, copió una κατάβασις órfica; Guthrie (1966), p.170 ss; Frutiger, p.257 ss, da una lista de correspondencias, para el λειμών entre otros temas, y una de ellas es Empédocles.

69) Aesch. Supp. 230, Píndaro, Ol. II, 58.

70) Dodds (1959), p.376: "Some of this residual matter is traditional, but much of it is probably Plato's own invention".

71) Zaslavsky, p.195, niega expresamente que se trate de un mito.

72) Zaslavsky, p.196.

73) Willi, p.48.

74) Hirsch, p.238, señala la importancia de su carácter de solucionador de la aporía.

MENON

1. Hay un pasaje del Menón que, por lo menos por Fridländer e Hirsch, es tenido como mito. Es el que se refiere, por medio de una cita de Píndaro, a que el alma ha sufrido una estancia en el Hades en la cual lo ha aprendido todo y ha pagado su pena. El pasaje está puesto bajo todo el peso de la tradición:

ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα (1).

Y comienza propiamenta con:

Ἃ δὲ λέγουσιν ταυτί ἐστιν. Ἀλλὰ σκόπει εἰ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν...

Respecto a la naturaleza del pasaje, Thesleff no nos proporciona la solución porque encuentra no sólo rasgos de estilo mítico, sino también de semiliterario-conversacional y de ceremonioso (2). Además de esto, la cita textual de Píndaro no pertenecería a ninguno de estos estilos y habría que considerarla como un toque de estilo retórico.

2. Características propias del estilo mítico serían: la gran abundancia de participios (3) (οὖσα, γεγονυῖα, ἑωρακυῖα, οὔσης, μεμαθηκυῖα), la simplicidad de la sintáxis (4), las repeticiones (5) (ἀθάνατον) y otras repeticiones que resumen la idea anteriormente expuesta (6) (μεμάθηκεν/μεμαθηκυίας). Pienso que es importante el lugar de la cita de Píndaro. Esta no es, como otras veces, un puntal a una afirmación, sino una cita literal con paráfrasis. Este procedimiento de citar a los poetas

aparece, desde el Protágoras por lo menos, como un recurso totalmente distinto del mito, cuando no opuesto. Esta razón y la de que los rasgos de estilo mítico no son definitorios más que en su abundancia, son las que nos llevan a negarle al pasaje el carácter de mito.

3.En contra de esta idea tenemos la opinión de Frutiger (7):

> "La doctrina es mítica, sin ninguna duda, en su primera fórma, la del Menón".

No analiza, pues, si el pasaje es mito o no, sino que se refiere a la teoría de la reminiscencia. No da más razones que la de que Platón, no teniendo en ese momento demostraciones dialécticas que ofrecer, presenta una creencia, una fe (8). Sin embargo, no deja de ser curioso que a continuación se produzca, con el episodio del esclavo, el único intento de una prueba empírica de la teoría del recuerdo (9). Pero ésto se le escapa a Frutiger. En cambio Zaslavsky (10), siguiendo con su método, no lo tiene por mito, porque no aparece el término. Mientras Bluck, cuyo interés primordial es la búsqueda de las fuentes del pasaje, lo considera escatológico. Quizá cabría mejor entender que el acento está puesto sobre la teoría del recuerdo como teoría del conocimiento, y no tanto sobre el destíno del alma tras la muerte y la vida en el Hades, aunque se de por supuesto (11). Por el contrario, Stewart opina que es un mito, cuyo interés primordial es mostrar las funciones del entendimiento como casos de reminiscencia, y que se trata por tanto de un mito etiológico. Formaría familia con el del Fedro y el Banquete (12). También para Willi es fundamental el concepto de anámnesis, que es el hilo conductor entre los mitos de la segunda etapa, que se abre justamente con el Menón. El carácter orfico-pitagórico de la doctrina es, en su sistema, piedra angular (13).

4. Observamos que, según el acento recaiga en la teoría del recuerdo o en la estancia en el Hades, el mito pertenece a los escatológicos o a aquellos otros en los que la teoría del recuerdo es escalón primero y necesario. O sea, aquellos mitos que podríamos llamar "eróticos". Pero la afinidad del pasaje con cualquiera de estos dos campos no es más que tangencial.

5. Un argumento que ha pesado en muchos autores a la hora de considerar el pasaje, ha sido el carácter órfico-pitagórico del mismo. Este carácter no es, él solo, determinante. Podemos argüir, para rebatir esta calificación, la existencia de al menos dos pasajes en el Gorgias que remiten a la autoridad de los "sabios" y que apoyan la idea de la inmortalidad del alma y de un juicio tras la muerte. Estos pasajes aparecen en la explicación que hace Sócrates del mito final, lugar que excluye su calificación como mito. La formulación de uno de ellos es particularmente semejante a la del pasaje motivo de nuestro interés:

... /ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν... (14),

con el otro pasaje, con el del pseudo mito del barril, ya analizado, la analogía más aparente es la de la cita de un poeta: allí Eurípides, aquí Píndaro.

6. A pesar de todo, la importancia del pasaje es capital. Crea a su alrededor dos zonas de recurrencia: en la primera de ellas se insiste sobre el concepto de recuerdo (μνήμων, ἀνάμνησον, ἀναμνηθεὶς, μέμνησαι, ἀνάμνησις, etc.) (15). En la segunda, en el búsqueda (ζητουμένης, ζητήσεις, y abundantísimas en los parágrafos siguientes) (16). Por la intersección de ambas zonas, la teoría del recuerdo se convierte en una hipótesis, en un objeto de búsqueda. Y así se recoge en el broche mismo

9. En resumen, no consideramos que exista una formulación mítica en el diálogo e insistimos en que los argumentos de quienes la defienden se basan en una apriorística catalogación de la teoría del recuerdo.

Notas

1) Me. 81 a- 82 a. Friedländer, II, p.282: "This argumente is here the means by wich Plato finds his way to the myth of the soul". Hirsch, p.238 y 236, lo introduce en el grupo del Prt. y, por la cita de Píndaro, lo llama "Mythologem".

2) Thesleff, p.122.

3) Me. 81 c-d.

4) Me. 81 c-d.

5) Me. 81 b-c.

6) Me. 81 d.

7) Frutiger, p.68 ss, lo analiza juntamente con Phdr. 72 e-77 a; del hecho de que aquí no haya prueba y allí sí, deduce la diferencia de naturaleza.

8) Frutiger, p.74, basta que algo sea no dialéctico para que automáticamente se trate de un mito.

9) Me. 86 a.

10) Zaslavsky, p.14-15.

11) Bluck, p.72-75 y 274-276.

12) Stewart, p.85 ss.

13) Willi, p. 96.

14) Grg. 507 e-508 a. Además esos "sabios" pueden ser los mismos en los tres casos.

15) Me. 71 c, 71 d, 76 a, 79 d, 81 e, 82 a y además en 82 b, 82 e, 84 a, 85 d, 86 b, 87 b y 88 a.

16) Me. 79 d, 80 d y además en 80 e, 84 b, 84 d, 86 c, 86 e, 89 e y 90 d.

17) Me. 100 b.

CRATILO

1. No es uno solo el problema que plantea el diálogo: se da el general de considerar seria o irónica su parte etimológica, el averiguar contra quién se dirige el ataque; y qué opinión expresa sobre el origen del lenguaje; a nosotros nos plantea el problema de responder a quienes han considerado mítico al legislador del lenguaje. De esta opinión son, entre otros, Zeller (1), Steinhart (2) Frutiger (3), Derbolav (4), además de Willi que extiende esa consideración a la parte etimológica (5). Excepto éste, todos tienen en común el uso adjetival del término: mítico es el legislador del lenguaje porque, exclusivamente, no debe ser tomado en sentido literal, ni quizá en serio. Un argumento de especial importancia lo proporciona Rijlaarsdam (6) y se basa en la vacilación con la que se refiere Platón a ese legislador. Oscila su forma entre ὁ νομοθέτης (7), τὶς τύχη (8), ποιητής τις (9), ὑπο θειοτέρας δυνάμεως (10), e incluso οἱ παλαιοί (11) o οἱ παλαιοὶ ἄνθρωποι (12). Esta misma imprecisión señala que no es motivo de interés primordial sino más bien premisa que se acepta; no es tanto que sea definitiva la imprecisión cuanto que se reparte entre la esfera de dioses y hombres. Por otra parte la misma autora recoge que en otras ocasiones se trata de un eco semántico o verbal de Hesiodo (13) por lo que Platón habría dirigido sus dardos contra uno de los representantes de la sabiduría popular.

2. Para Gaiser (14), Platón ha ocultado los orígenes del lenguaje en una obscuridad mítica porque no le

interesa el problema, insistiendo además que no son comparables los mitos filosóficos con la parte media del Cratilo por carecer ésta de información filosófica.

3. Otro aspecto que hay que tener en cuenta, que ha levantado sospechas, ha sido el del entusiasmo socrático poniéndolo en relación con el del Fedro. Es éste el que, por su entonación mítico-báquica, proporciona a Willi (15) argumentos para considerar como mito la parte etimológica entera, basándose en la aparición de términos como ἐνθουσιῶντες... χρησμῳδεῖν (16), κομψῶς ἐννενοηκέναι (17), διθυραμβῶδες (18), añadiendo, del lado del contenido, el problema que plantean las etimologías.

4. Si entendemos el diálogo como una exposición acerca de una concepción general del lenguaje, podemos ver expresado hasta que punto para Platón, una función primordial de éste es la de provocar acciones, conducir a las almas. Por este motivo, en el cuadro concreto del Cratilo, se pueden explicar muchas reiteraciones de intención, porque era consciente de hasta qué punto el lenguaje, imperfecto, como la realidad misma respecto a la idea, era una palanca fuerte en los impulsos emocionales del alma, que puede ser accionada para bien o para mal (para crear terror). Con esta idea de Gaiser (19) se puede entender la doble actitud de Platón ante la escritura: respeto y temor por ser un medio efectivo para mover las almas y desprecio por su incapacidad connatural de adaptarse a lo auténticamente real. Platón se habría dado cuenta de que la naturaleza mágico-religiosa del lenguaje no podía ser fácilmente apartada y habría querido eximirla de la irrealidad de los mitos trágicos (20). De esta manera habría que entender el acercamiento etimológico a las figuras míticas tradicionales (21).

5. La investigación más reciente sobre el diálogo (Derbolav, Gaiser) tiende a ponerlo en relación con la teoría de las ideas y, a la vez, a entender la parte etimológica como una especie de enciclopedia de las teorías teológicas, cosmológicas y morales relacionadas con la filosofía del flujo perpetuo de las cosas -Goldschmidt (22)-.

6. Derbolav tiene un criterio respecto a las etimologías que parece certero: todo lo que parezca fortificar la pretensión de un lenguaje como conocimiento, pero que en realidad lo socave, tiene que ser considerado como ironía. Por el contrario, todo lo que sobre el lenguaje como tal se dice hay que tomarlo en serio, sobre todo en el caso de que no vaya contra las convicciones platónicas y especialmente contra la teoría de las ideas (23).

7. En fin, el legislador del lenguaje del *Cratilo* no tiene paralelo con el del *Timeo*, con el demiurgo creador del mundo; no hay, en ningún caso, una estructura que permita hablar de mito.

Notas

1) Zeller, II, 1, p.579, n.2.
2) Steinhart, p.229, piensa que se trataría de una representación mítica del "Volksgeister".
3) Frutiger, p.53-57.
4) Derbolav, p.221 ss., donde se encuentra un detallado y claro estado de la cuestión.
5) Willi, p.25.
6) Rijlaarsdam, p.141.
7) Cra. 393 e.
8) Cra. 314 e.
9) Cra. 314 e.
10) Cra. 398 b.
11) Cra. 407 a.
12) Cra. 411 b.
13) Rijlaarsdam, p.27, para una explicación detallada del eco semántico o verbal.
14) Gaiser, p.87.
15) Willi, p.25 ss.
16) Cra. 396 d.
17) Cra. 399 a.
18) Cra. 409 c, 415 d y 417 e.
19) Gaiser, p.93.
20) Gaiser, p.94.
21) Cra. 395 c-d.
22) Goldschmidt (1940), p.32, 93.
23) Derbolav, p.60-61.

BANQUETE

I. Preliminares.

1. Desde la intervención primera de Erixímaco están ya esbozados todos los puntos capitales del diálogo: amor es un dios de mucha edad y de mucho poder (1). Estos rasgos se verán controvertidos, discutidos y ampliados a lo largo de la obra. En el primer discurso, de Fedro, se insiste en la importancia del origen del amor

μέγας θεὸς... οὐχ ἥκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν.

No podemos perder de vista que también el discurso de Diotima se inicia con una descripción del origen (2). La segunda premisa importante es que

"siendo el más antiguo es causa de los mayores bienes" (3).

El discurso de Fedro es eminentemente retórico, aduce testimonios y citas de poetas (4) y acaba con una afirmación que cierra en anillo (5).

2. El de Pausanias, moviéndose también en la órbita de losorígenes de Eros, establece de nuevo una petición de principio: no hay Eros sin Afrodita (6). Hay diversos temas de su discurso que serán luego retomados en otro sentido: la dicotomía amor del cuerpo/amor del alma que es la base de la teoría platónico-socrática, aparece aquí por primera vez (7). Aristófanes retomará la expresión

ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ τῆς θεοῦ, νεωτέρας τε οὔσης πολὺ ἢ τῆς ἑτέρας καὶ μετεχούσης ἐν τῇ γενέσει καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος (8)

Y el tema del complacer al amante y la estimación moral que ello recibe. Se insiste en la naturaleza divina de Eros, pero también en que su órbita de influencia es el plano humano y el divino (9). La construcción del diálogo es, en cierto sentido, acumulativa: Fedro habla de orígenes, pero sólo Pausanias los concreta al relacionarlos con los de Afrodita; aunque, de hecho, ninguno de los dos da una genealogía; el primero porque remite a Hesiodo y a Acusilao; el segundo porque remite a los de Afrodita.

3. El discurso de Erixímaco extiende el Eros de Pausanias al cosmos todo (10), pero sigue entendiendo que es ante todo un dios grande y admirable que extiende su acción no sólo sobre los asuntos humanos, sino también sobre los divinos (11). En los tres discursos se ha repetido la idea de la divinidad de ἔρως y de su doble esfera de influencia. Pero además en el discurso de Erixímaco se asume la vieja idea-querella, que apareció en el _Lysis_, de la lucha-deseo entre lo semejante y lo desemejante (12).

4. Es claro que estos tres primeros discursos componen una cierta unidad, que tienen relaciones internas, que se completan unos a otros y que se aglutinan en torno a dos ideas recurrentes: amor es un dios de igual influencia en dioses y hombres y, por otro lado, el motivo de la genealogía que sirve para dar razón de un uso, en el más puro sendero del mito etiológico pero sin formulación implícita, materia mítica pasada por agua.

II. El mito de Aristófanes.

1. El discurso de Aristófanes empieza resumiendo y apuntándose al carro de los anteriores:

> "es (Eros) de entre los dioses el más amador de los hombres (φιλανθρωπότατος) y a la vez cuidador de ellos y sanador de aquellos males de cuya cura resulta la mayor felicidad para el género humano" (13).

Pero en la fórmula de atención la línea cambia por completo:

> Ἐγὼ οὖν πειράσομαι ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, ὑμεῖς δὲ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι ἔσεσθε (14).

Describe a continuación una humanidad primitiva diferente de la actual en forma, en sexo y en vigor. Que a consecuencia de un pecado de ὕβρις pierde su esfericidad primigenia y se convierte en nuestra antepasada.

2. Vamos a analizar el espacio que se abre tras la fórmula de atención. Tiene éste una estructura que incluye una presentación de la situación, un desenlace con el parlamento de Zeus y un desarrollo de cómo ese acontecimiento da razón de la historia presente del hombre.

3. De entre los rasgos de estilo lo primero que hay que hacer notar es que se concentran en la zona del parlamento de Zeus, aunque eso no quiere decir que no los haya en sus inmediaciones. Encontramos construcciones monótonas con muchísima repetición del mismo verbo (εἰμί) (15), participios (16), oraciones de καὶ (17) y de οὖν (18). En la intervención de Zeus volvemos a encontrar oraciones de οὖν (19), aparece el concepto de aporía (20), abundantes repeticiones (ἀφανίσαιεν, ἠφανίζετο)

(21), repetición de verbos de decir (22), repetición de formulaciones (διατεμῶ δίχα ἕκαστον (23), τεμῶ δίχα (24), ἔτεμνε... δίχα... τέμνοντες (25)); presencia de términos como μηχανὴ (26), πορίζεται (27), o la idea de "poner fin" a una situación extraña, παύσαιντο (28), que ya han aparecido en otros mitos, lo que, en cierto sentido, quizá desvirtúe la idea del aspecto cómico del parlamento (29).

4. Es importante, por nueva, la presencia de elementos comparativos que se hace más abundante precisamente en aquellos pasajes en que menos características de estilo hay y que desaparece donde, como en la intervención de Zeus, éstas son abundantes. Se trata de elementos como ὥσπερ οἱ κυβιστῶντες (30), ὥσπερ τούς Γιγάντας (31), ὥσπερ οἱ τὰ ὄα τέμνοντες (32), ὥσπερ τὰ ᾠὰ ταῖς (33), ὥσπερ τὰ σύσπαστα βαλλαντία (34), οἷον οἱ σκυτότομοι (35), ὥσπερ οἱ τέττιγγες (36). Dejando aparte, porque parecen más naturales, las que comparan el "tiempo antiguo" con el presente y que son, por otra parte, muy abundantes (37).

5. La transición del mito al desarrollo que hace de él Aristófanes se marca de la siguiente manera:

> Ἔστι δὲ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεύς, καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν (38).

El carácter de causa se recoge también más adelante y, así mismo, las ideas de redondez que aparecieron al principio del mito:

> τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὕτη καὶ ἦμεν ὅλοι· τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα (39).

Dentro de la explicación de Aristófanes encontramos pasa

jes con transiciones muy claramente marcadas como ὅσαι δὲ τῶν γυναικῶν... ὅσοι δὲ ἄρρενος (40), se contradicen opiniones de otros (41), se aducen testimonios (μέγα δὲ τεκμήριον) (42) y en la parte final hay exhortaciones a seguir una línea de conducta: χρὴ (43), πραττέτω (44). Estos rasgos lo acercarían al estilo retórico, pero también encontramos comparaciones como καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων (45), ὥσπερ λίσπαι (46), y la repetición de la idea de Eros reunidor (συναγωγεὺς) (47). El cierre del discurso de Aristófanes recurre en la concepción del amor como conductor en el camino de vuelta a nuestra antigua naturaleza y en que "al curarnos nos hace felices y de buen ángel (εὐδαίμονας)" (48).

6. No vemos manera de poder estar de acuerdo con Frutiger respecto a la cualidad de este mito. Piensa(49) que se trata de un mito etiológico en apariencia pero que "no aclara al lector la causa u origen del amor, sino su naturaleza y modalidades". A ésto se le puede objetar la reiteración, ya vista, de fórmulas causales, la repetición de la palabra αἰτίον o expresiones vecinas, lo que apoya la idea de que era entendido como una auténtica etiología. En cuanto a que no aclare la causa u origen del amor, éste viene de un castigo por el yerro de la antigua naturaleza humana y nace del recuerdo que se tiene de esa antigua naturaleza. Si se acepta que el mito es capaz de aclarar, como medio de razonamiento o de expresión, la causa de un fenómeno, es evidente en ese caso que esta causa es perfectamente válida y si su validez se prueba por lo repetido de su aparición en ese esquema de pensamiento o expresión, entonces no cabe ninguna duda sobre ella puesto que explicar un estado presente por un castigo y una culpa antíguos es un procedimiento frecuentísimo en los mitos de cualquier cultura.

7. Es importante la idea de Reinhardt (50) de que cada discurso es una aproximación a una más completa visión y que, en el caso de Aristófanes, ésta es doble: una simple , visible, amor es una fuerza connatural al hombre, reunidora, nacida directamente del ansia de ser redondo, perfecto; y otra más oculta que hace intuir que el auténtico mecanismo del amor es el recuerdo y sin recuerdo no se hubiera dado el movimiento de acercamiento para restaurar la redondez de la naturaleza antigua. Se puede pensar que es el motivo de la "carencia" del Lysis que aparece aquí a una luz nueva.

8. El discurso de Aristófanes nos crea una serie de problemas que se derivan de que sea éste el narrador. Frente a ello caben diversas actitudes: Robin (51) cree que Platón considera a Aristófanes como un adversario, que le proporciona incluso rasgos ridículos (52) y que plantea el discurso de Alcibiades como una réplica directa a Las Nubes (53); pero, por otra parte, Platón rehusa ejercer contra él esa injusticia ciega de la que el comediógrafo hizo gala contra Sócrates (54). En este sentido su discurso es la prueba de su ingenio, de su capacidad de unir lo extraño casi cómico con una exquisita poesía (55). El discurso de Aristófanes sería entonces especialmente aristofanesco.

9. La otra postura que cabe es la de entender que, a juzgar por los paralelos visibles entre el relato de Aristófanes y el mito del Protágoras: aporía, intervención de Zeus, que no es tan aristofánico como podría pensarse. De esta opinión es Friedländer (56) que, a causa de que el mito aparece aislado entre dos parejas de discursos que se agrupan, por contrarios (Eros más viejo/más joven), la primera y la segunda por afinidad (57)

y cuya marca común es presentar el aspecto presocrático del mito, piensa que el mito de Aristófanes es un medio de contrastar con los parlamentos de los oradores anteriores. Y, de las cuatro posibilidades enunciadas en el Lysis (58): amor a lo que es diferente, amor a lo que es igual, en el amor lo que no es ni bueno ni malo se esfuerza por su perfección y amor es deseo de ser completo, la última es la que defiende Aristófanes.

10. Para Stewart (59) se trata de un cuerpo extraño en el mito platónico e insiste en el carácter burlesco del mismo; Rosen (60) piensa, en cambio, que hay una imitación del principio de la mónada, la díada y el tercer elemento del que ambos participan. Considera un importante tono de burla en el parlamento de Zeus.

11. Dover (61) valora positivamente el discurso de Aristófanes, pero se revuelve contra la idea de que refleje el argumento de una comedia (62). Fundamentalmente porque las comedias de Aristófanes se marcan en el presente y explotan poco la mitología. Piensa que es mejor salir fuera del ámbito de la comedia y buscar las raíces en una zona mucho más amplia puesto que el tema es un motivo existente en muchas culturas preliteratas. Habría que pensar, como posibilidad, en algunas historias etiológicas cuyo rastro se puede ver aún en la tragedia, en la filosofía, especialmente en Anaximandro (63) y en la existencia de cuentos de viejas o incluso de fábulas esópicas (64). Estima que no es primaria la parodia de Empédocles o del orfismo y que lo que se presenta es el punto de vista de la estimación popular asumido por el folclore. Habría que excluir una parodia excesiva a la filosofía en favor de un alegato de la moral popular y sus puntos de vista. La moral popular se vería atacada en el discurso de Sócrates, pero además hay que tener en

cuenta que ella no era el único ni el más formidable enemigo de la teoría de Platón.

III. El Mito del Nacimiento de Eros.

1. El parlamento de Sócrates, que ocupa la zona central del diálogo, tiene dos componentes: una discusión preliminar con Agatón, de estructura dialogada, y una segunda parte en que narra la entrevista que mantuvo con Diotima y que se alarga ya hasta el final mismo de su intervención. Dentro de esta segunda parte podemos di distinguir a su vez:un diálogo narrado Sócrates/Diotima, un monólogo de poca extensión y, por último, como estructura generalizada, diálogo tendiendo a monólogo.

2. La primera comprende desde 201d hasta 203a, los límites de la segunda abarcan desde 203a hasta 204a; la tercera se extiende hasta 212c. El discurso se abre con

τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος... πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν

y concluye con

τοῦτον οὖν τὸν λόγον, ὦ Φαῖδρε.

Dentro de la zona tercera, la más amplia, encontramos diversas transiciones, de objeto, de contenido y de método, marcadas explícitamente (65).

3. El primer escollo al que nos enfrentamos es el del problema del estilo. Thesleff (66) encuentra rasgos de estilo mítico desde 201e hasta 207a, pero como también los encuentra del estilo básico (semiliterario-conversacional), de retórico, intelectual y ceremonioso y como ninguno de ellos es dominante, no resuelve el problema. Nosotros, para resolver el problema del límite,

nos basaremos en tres criterios: el de estructura, el de mayor cantidad de marcas de estilo y por último el de recurrencia.

4. De las estructuras, teniendo en cuenta que el mito excluye la discusión real hablante-narrador/oyente, se trate de hablantes textuales o históricos, deberíamos centrar entonces nuestro interés en la zona segunda, que se abre ex abrupto:

πατρὸς δὲ, ἦν δ'ἐγώ, τίνος ἐστὶ καὶ μητρὸς; Μακρότερον μὲν, ἔφη, διηγήσασθαι˙ ὅμως δέ σοι ἐρῶ.

5. la zona en que encontramos más características de estilo es la que se abre tras esta iniciación y que incluye hasta la frase

ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίασ υἱὸς ὤν. (203c),

aunque en los parágrafos siguientes se encuentran también en proporción notable. Sin embargo, frente a dos oraciones de οὖν en muy poco espacio (ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς... ἡ οὖν Πενία) (67) encontramos solamente una en los parágrafos siguientes (68). Hay un mucho más abundante uso de participios como προσαιτήσουσα, εὐωχίας οὔσης, μεθυσθεὶς, βεβαρημένος, ἐπιβουλεύουσα, γεννηθεὶς, ὤν, καλῆς οὔσης (69), mientras que en los parágrafos siguientes se da en una proporción menor (ὤν, κοιμώμενος, ἔχων, πλέκων, φιλοσοφῶν) (70); la poca variedad sintáctica es común. En cambio, una característica tan importante como las series de adjetivos se encuentra sólo a partir de 203c (σκληρὸς, αὐχμηρὸς, ἀνυπόδητος, ἄοικος, χαμαιπετὴς, ἄστρωτος, ξύνοικος) (71). Se da también algún presente histórico (72).

6. En lo que respecta a la recurrencia hay que tener en cuenta que los adjetivos que recibe se oponen

directamente a los del discurso de Agatón: frente al ἁπαλὸς de éste tenemos el πολλοῦ δεῖ ἁπαλός del de Diotima; frente a la presencia de οἶκος, οἰκεῖ, οἴκησιν, οἰκίζεται, en el discurso de Agatón, tenemos el ἄοικος o el ἐπὶ θύραις ὁδοῖς ὑπαιθρίοις κοιμώμενος y el χαμαιπετής (73) de Diotima. Otras veces la oposición viene dada por el cambio de acento: para Agatón Eros sobresale en valor porque vence a todos los placeres, puesto que no hay mayor placer que él (74); en Sócrates, en cambio, es valeroso para conseguir lo que quiere (75). Frente a un Eros capaz de conseguir las mayores dulzuras, el Eros socrático es incapaz de retener nada. Aquí recurre, desde el discurso de Agatón, el término πόρος: πρᾳότητα πορίζων, ἀγριότητα ἐξορίζων; en el de Sócrates: εὐπορήσῃ, ποριζόμενον, ἀπορεῖ, πόριμος (76). Frente a Eros padre de la sabiduría, en Agatón (77), Eros, por principio, no poseedor de sabiduría: filósofo (78). Frente al creador de todo de Agatón (ᾗ γίγνεταί τε καὶ φύεται πάντα τὰ ζῷα) (79), el ser que nace y muere en el mismo día (τότε μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει... ἀποθνῄσκει) (80).

7. La consideración final es que hay más rasgos de mito en el espacio cpmprendido entre 203a y 203c. Esta zona se inicia <u>ex abrupto</u> y nos introduce en el reinado de la genealogía, abundando, en la fórmula inicial, en la naturaleza oral del relato y en la importancia del oyente. Esta es la fórmula de Diotima y es importante considerar que todo el parlamento socrático se inició con una fórmula de atención semejante que no hace más que cear conciencia de la repetición de la situación; la discusión Sócrates-Agatón no es más que una repetición de una discusión antigua entre Diotima y Sócrates. Ello explica que la refutación de Diotima conteste directamente a los motivos de Agatón. La proporcionalidad de los papeles de Sócrates-Diotima/Agatón-Sócrates se pone de

manifiesto en esa estructura cruzada en la que Diotima contradice a Agatón (81).

8. La conclusión del mito iría entonces en la frase

ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς

que iniciaría una sección posterior al mito, que ya hemos visto aparecer otras veces, que explica y desarrolla en razón de él un estado, una creencia. Es, en este caso, un desarrollo directísimamente vinculado al mito, con el que tiene en común abundantes rasgos de estilo (rasgos que obedecen a que las líneas divisorias, estilísticamente hablando, han sido cuidadosamente borradas) y en el que se da un retomar los motivos del discurso de Agatón. Esto último parece significativo porque lo que hemos encontrado hasta ahora ha sido que la recurrencia entre la parte posterior al mito y el diálogo era abundante, que la había también entre la parte posterior y el mito propio, pero que ésta era prácticamente inexistente entre el mito y el diálogo. La presencia de recurrencias con el discurso de Agatón nos obliga, pues, a pedir para esos parágrafos la calificación de "parte posterior del mito", ἐπιμυθίον.

9. Frente a esta postura tenemos la de Robin , que incluye como mito desde la afirmación de que Eros es un δαίμων, en 202d (82), y Stewart (83) que lo extiende desde 202d hasta 212a; para Frutiger los límites cubren desde 203c hasta204c (84). Willi, en cambio, aunque considera mito al Banquete entero, en sentido estricto, estima que el mito del nacimiento abarca hasta 204d (85).

10. Pasemos ahora a analizar el carácter de alegoría que algunos le han pretendido. Robin (86) dice que el mito es, sin duda, una alegoría y que representa bajo

forma figurada, con los procedimientos de la fábula, la misma doctrina cuya formulación positiva encontramos en el Lysis. Contra tal idea se alza Frutiger con argumentos que apuntan en buena dirección. Distingue, aun reconociendo que se trata de géneros emparentados, mito de alegoría por medio de los siguientes rasgos: en que la alegoría es inmóvil como un cuadro, tiene por objeto no una acción sino un estado y el mito es una historia que se cuenta. Y lo distingue de la parábola en que ambas, alegoría y parábola, tienen un valor general frente a la individuación del mito que cuenta hechos estimados como históricos y que se piensa que sucedieron en un tiempo y un espacio. Por fin una tercera diferencia, que me parece primaria y mucho más fina que las anteriores, señala que la variación que existe entre mito y alegoría es la misma que se da entre comparación y metáfora: en el caso de la alegoría y la comparación la significación verdadera está explícitamente explicada, en el de la metáfora y el mito es implícita (87). Aunque no llega a enunciar claramente el carácter metafórico del mito, apunta, sin embargo, en esa dirección. Para el caso concreto que nos interesa ahora, éste tercer argumento, que podía haber sido decisivo, no es usado. Frutiger niega que este mito sea una alegoría porque "en lugar de comparar simplemente al amor con un ser nacido de escasez y abundancia... nos describe el nacimiento de Eros" (88), usa el primer argumento aunque en el caso de este mito el carácter metafórico (89) es clarísimo. No se trata de que Amor sea como..., ni de que esté representado por el hijo de Escasez y Abundancia, sino que Eros es hijo de Poros y Penía, que, a su vez, no son alegorías de nada sino encarnaciones de un modo de ser, de una capacidad, de una naturaleza. La diferencia básica reside en que la naturaleza del mito no es traslaticia, no traslada a otro plano (caso del "como"), ni tampoco funciona por aproximación como

la alegoría, donde se introducen significados extraños, ajenos y, lo que es más, dejando ver la hendidura, haciendo patente que eso está en vez de lo otro, sino que, por el contrario, su naturaleza es especialmente sintética.

11. Para Stewart (90), el significado de un mito es su sentido literal, la historia que cuenta. A partir de estos sentidos literales se hacen las alegorías, mediante el hábil procedimiento de llenarlos de un contenido dogmático en lo que a religión, filosofía o ciencia concierne. El mecanismo que la produce es la extrañeza por el contenido del mito. Una nota que distingue al uno de la otra es el carácter individual de la alegoría frente al social del mito (91). A pesar de todo esto considera un fuerte carácter alegórico en la primera parte del mito, mientras que estima que el resto del parlamento es mito verdadero (92). Una de las razones que aduce es la conocida interpretación de Plotino (93), pero esto es prueba evidente de que se trataba de un mito, puesto que es susceptible de una alegorización tardía. El acento debe ser puesto, nos parece, para distinguir mito de alegoría, en el funcionamiento de los procedimientos y nunca en las lecturas, todas ellas tan posibles como imposibles, que se quiera hacer (94).

IV. Notas al _Banquete_.

1. Tras el discurso de Sócrates se produce la interrupción que provoca Alcibiades y el elogio de éste, elogio que se desarrolla δι' εἰκόνων (95) y excluye cualquier otra consideración por si no fueran bastantes la cantidad de elementos comparativos que aparecen: ἐοικέναι τῷ σατύρῳ (96), ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων (97), ὥσπερ

ὁ γεγλυμμένος σιληνός. (98). Tiene estructura de anillo y el motivo más repetido es el de la resistencia, el no ceder nunca (ni ante Alcibiades ni ante el enemigo) (99).

2. Rosen (100) establece un paralelo triple entre la profanación histórica de los misterios, la que hace Alcibiades de los misterios socráticos y la de Diotima de los misterios amorosos. Otro paralelo que establece es el de la insistencia en el motivo del banquete; hay tres banquetes: el banquete real que ofrece Agatón por su victoria, el que se ofrece con motivo del nacimiento de Afrodita y aquel que Alcibiades ofreció a Sócrates para seducirlo (101). Una idea como esta sirve para poner de manifiesto la complicación, a todos los niveles, de las relaciones que mantienen entre sí las partes del diálogo.

3. Interés especial merecen las que se establecen entre los discursos y que son particularmente complicadas porque no sólo es cierto que se agrupan de dos en dos, sino que también lo es que la construcción es acumulativa (demostrado ésto por las correcciones que cada uno introduce al discurso del anterior) (102). Y además en la intervención de Sócrates "se contesta" fuertemente mucho de lo anterior: la divinidad de Eros (en la que todos habían insistido), el Amor como posesión (la κτῆσις de Fedro) (103), la divinidad del amante (refutada por Diotima como fuente de todo yerro) (104), la idea de Aristófanes de la bipartición y del ansia de complemento (violentamente negada por Diotima) (105). Y también recoge motivos presentes desde el principio: la importancia del origen (106) (en una naturaleza mítica el que no sabe el origen no sabe nada), la idea, asumida, del amor doble del alma y del cuerpo (107), la de que por medio de Eros se participa, se tiene comunidad (κοινωνία) con los dioses (108), la de Eros reunidor, conductor, a la

que se alude cuando se le llama "valiente" y, sobre todo, la idea de recuerdo que está presente en el discurso de Aristófanes y le es necesaria al de Sócrates.

4. Sócrates-Diotima despoja a las palabras-concepto de su bagaje histórico, social o consuetudinario. Su método no es más que un quitar velos y volver a ver lo que la cosa sea en sí misma. El principio básico es que amor es amor de algo y que implica deseo, de posesión y de permanencia; ese algo se concreta como el Bien que se manifiesta en las formas participadas. Sólo a una actividad, a la procreación en lo bello según el cuerpo y el alma, a ese conjunto de preocupación y tensión, se le llama Eros. Con esto se establece una síntesis perfecta que acaba con la terrible dicotomía amor del alma/ amor del cuerpo y, a la vez, surge el tema, que va a se recurrente, del parto, del estar fecundo. Un tema que se incluye, tangencialmente, en el esquema es el del recuerdo: sin recuerdo no habría un motor de arranque para Eros (109).

Notas

1) Smp. 177 a.
2) Smp. 203 a.
3) Smp. 178 a, en 178 b: ... γονῆς γαρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσιν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς; en 178 c: Πρεσβύτατος δὲ ὤν, μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιός ἐστιν.
4) Smp. 178 b, 179 b.
5) Smp. 180 b: Οὕτω δὴ ἔγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον...
6) Smp. 180 d. Es importante que Pausanias diga que " "cualquier acción en sí no es buena ni mala... y así, no todo amar y Amor es hermoso ni digno de alabanza, sino sólo aquél que impulsa a amar bellamente"(181a).
7) Smp. 181 b.
8) Smp. 181 c. Referido a Afrodita Pandemos. La idea de la participación de lo masculino y lo femenino, explica el impulso erótico hacia las mujeres.
9) Smp. 180 d y especialmente 183 c.
10) Smp. 186 a.
11) Smp, 186 a-b. Recurre en 188 c-d.
12) Smp. 186 b.
13) Smp. 189 d.
14) Smp. 189 d. Es importante, en el discurso de Aristófanes, la idea de la redondez como perfección, redondez imitada de los astros, de los que imitan las órbitas en la manera de andar. Para Taylor (1926), 1 1971, p.220, se trata de una imitación de la cosmogonía órfica.
15) Smp. 189 d-190 b.
16) Smp. 189 e, 190 a, 190 c, etc.
17) Smp. 189 e, 190 a, 190 b. .
18) Smp. 190 b.
19) Smp. 190 c.

20) *Smp.* 190 c.
21) *Smp.* 190 c.
22) *Smp.* 190c-d: λέγει ὅτι: Δοκῶ μοι, ἔφη/ἔφη/πάλιν αὖ, ἔφη.
23) *Smp.* 190 d.
24) *Smp.* 190 d.
25) *Smp.* 190 d.
26) *Smp.* 190 c.
27) *Smp.* 191 b.
28) *Smp.* 190 c.
29) Aunque la estructura formal respeta el tratamiento a Zeus, no sucede así con sus intenciones y pensamientos. Frente a la digna advertencia del Zeus del *Grg.* que dice "Yo ya conocía todo esto...", tenemos el μόγις ἐννοήσας de éste y, además, la insistencia en el interés por los honores que le venían de los hombres. El aspecto cómico del parlamento ha sido muy realzado por Rosen, p.144. Pero más que de aspecto cómico, quizá cabría hablar de una muy suave parodia de género.
30) *Smp.* 190 a.
31) *Smp.* 190 c.
32) *Smp.* 190 d.
33) *Smp.* 190 e.
34) *Smp.* 190 e.
35) *Smp.* 191 a.
36) *Smp.* 191 c.
37) *Smp.* 189 d.
38) *Smp.* 191 d.
39) *Smp.* 192 e.
40) *Smp.* 191 e.
41) *Smp.* 192 a.
42) *Smp.* 192 a.
43) *Smp.* 193 a.
44) *Smp.* 193 b.

45) *Smp.* 193 a.
46) *Smp.* 193 a.
47) *Smp.* 191 d.
48) *Smp.* 193 d.
49) Frutiger, p.197.
50) Reinhardt, p.64.
51) Robin (1929), p.LVII.
52) Robin (1929), p.XXXI, n.1; p.LI
53) Robin (1929), p.LVIII.
54) Robin (1929), p.LIX.
55) Robin (1929), p.LX.
56) Friedländer, II, p.18-21.
57) Friedländer, I, p.175 ss.
58) Friedländer, II, p.21-24.
59) Stewart, p.366, lo emparenta con Rabelais o con Swift.
60) Rosen, p.138.
61) Dover, p.41-50.
62) Dover, p.41.
63) Anaximandro, 10 A, 11 A, 30 A; Kirk-Raven, p.141 ss.
64) Como por ejemplo el intento de fábula esópica de *Phd.* 59 c, puede incluso hacernos pensar.
65) En 204 d (τοῦτο δὴ μετὰ ταῦτ', ἔφη, πειράσομαί σε διδάξαι), en 207 a (ταῦτά τε οὖν πάντα ἐδίδασκέ μοι, ὁπότε περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγους καὶ πότε ἤρετο), en 209 e-210 a (ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως... ἐρῶ μὲν οὖν).
66) Thesleff, p.58.
67) *Smp.* 203 b.
68) *Smp.* 203 c.
69) *Smp.* 203 b, c.
70) *Smp.* 203 d.
71) *Smp.* 203 d.
72) *Smp.* 203 e.
73) *Smp.* 203 d.
74) *Smp.* 196 d.

75) *Smp.* 203 d.
76) *Smp.* 179 d, 203 e, 203 d.
77) *Smp.* 179 a.
78) *Smp.* 203 e, 204 a.
79) *Smp.* 197 a.
80) *Smp.* 203 e.
81) Muy claramente dicho en 201 e (σχεδὸν γάρ τι καὶ ἐγὼ πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον οἷάπερ νῦν πρὸς ἐμὲ Ἀγάθων). No creo que acierte Robin (1929), p.LXXVI, al pensar que el recurso a Diotima y el paralelo de la situación es un medio de no dejar en ridículo a Agatón. Quizá mejor pensar que es iniciación que se repite por recurrencia de la imagen de la iniciación mistérica en el parlamento de Diotima.
82) Robin (1929), p.LXXX, distingue en cambio mito y desarrollo del mito (desde 203 c), mientras que a Friedländer, I, p.179-180, le interesa más definir los elementos de la estructura y sus relaciones.
83) Stewart, p.370.
84) Frutiger, p.30.
85) Willi, p.26.
86) Robin (1933), p.102. Quizá por eso se empeña en traducir, extrapolando los sintagmas, cada uno de los signos que allí aparecen. Así entiende la borrachera de Poros como la saciedad momentánea.
87) La asimilación viene desde Nestle que considera tres rasgos fundamentales en el mito: narración, referencia a una esfera suprahumana, significado simbólico. Por medio de la primera se diferencia de la comparación extensa, por medio de la segunda de la parábola y por medio de la tercera, de los cuentos. Pero es c claro que con la parábola tiene en común dos rasgos: la narración y el significado simbólico (Frutiger, p.101, n.4, y especialmente p.103).
88) Frutiger, p.102.

89) Lledó, p.115. Afirma que: "el lenguaje del mito es metafórico. Metáfora quiere, en principio, decir que las relaciones sintagmáticas de los términos que en ella funcionan están organizadas desde paradigmas imprevistos".

90) Stewart, p.39 y 222.

91) Stewart, p.236. Añade que el significado de la alegoría es previo frente al del mito que es sólo separable cuando ha pasado mucho tiempo.

92) Stewart, p.378.

93) Plotino, Enneadas, iii.5.

94) No hay normalmente mayor finura en los autores a la hora de distinguir un mito de una alegoría. P. ej. Taylor (1926) habla de "veil of allegory" (p.226) refiriéndose, claro está, al parlamento de Diotima.

95) Smp. 215a. Rosen p.295. Respecto al δι' εἰκόνων de Alcibiades, para averiguar si se trataría o no de un "likely mythos" saca a colación un texto del Sph. en que se habla de una doble εἰδωλουργική, eikasía y fantástica, la de Alcibiades estaría en el primer grupo.

96) Smp. 215b.

97) Smp. 216a.

98) Smp. 216d.

99) Smp. 220d-221c.

100) Rosen, p.297 ss. Establece un paralelo entre la noticia de Tucídides (6.27) de que los misterios fueron profanados, un poco antes de la mutilación de los Hermes, por un joven borracho, en una casa particular, con la profanación por parte de Alcibiades de los misterios socráticos (p.286).

101) Rosen, p.302. Extiende el paralelo a las figuras del banquete y así Poros sería Sócrates (el supuesto seducido) y Penía sería Alcibiades.

102) En el de Pausanias (180c): οὐ καλῶς μοι δοκεῖ προβε

βλῆσθαι ἡμῖν ὁ λόγος; en el de Erixímaco (186a): οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσεν; en el de Agatón (194e): Δοκοῦσι γὰρ μοι πάντες οἱ πρόσθεν εἰρηκότες, οὐ τὸν θεὸν ἐγκωμιάζειν; y en el de Sócrates (desde 198c hasta 199b).

Smp. 180 b.

104) Smp. 204 c-d. Frente al θειότερον γὰρ ἐραστὴς παιδικῶν, ἔνθεος γάρ ἐστι de 180 b.

105) Smp. 205 e. ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου...

106) Smp. 178 b.

107) Smp. 181 b.

108) Smp. 188 c, 208 b, 186 a.

109) Willi, p.86, estima que la teoría del recuerdo es uno de los lazos que atan a los "Gleichnismythos" entre los que se incluye el de Diotima. Rosen define el mito como la elevación al plano del conocimiento de la teoría del recuerdo, su función es trascender la historia y volver a los orígenes. En este diálogo el proceso dialéctico de recuerdo es llamado Eros (p.3).

FEDON

I. Observaciones.

1. La primera nota que puede interesarnos del Fedón es una alusión al mito de Teseo. En ella se da cuenta del envío de la nave a Delos y, en consecuencia, del retraso en el cumplimiento de la sentencia de muerte de Sócrates (1). Tiene ciertos rasgos formales: insistencia en verbos de decir (ὥς φασιν Ἀθηναῖοι/ὡς λέγεται) (2), un cierto carácter etiológico (διὰ ταῦτα) (3), alguna oración de οὖν (4), la repetición de ἔσωσε, ἐσώθη, σωθεῖεν (5). Se trata del típico mito acompañado de un rito, del que aún se conserva la consciencia.

2. Encontramos después otra referencia que puede ser interesante: Sócrates hablando de la inseparabilidad de placer y dolor, propone la imagen de que ambos parecen dos seres atados a una sola cabeza (6). Y a continuación añade:

> "y me parece, dijo, que si lo hubiera pensado Esopo lo hubiera dispuesto como mito; cómo un dios, queriendo separarlos mientras luchaban, como no pudo, los juntó por la cabeza. Y por eso, adonde vaya uno el otro lo sigue." (7).

Interesa porque parece que puede revelar el mecanismo de transformación en fábula. Se debe insistir en que es mínima la modificación que propone Sócrates para pasar la información a esquema de mito. Prácticamente es la intervención de un dios lo que innova respecto al material básico, pero ¿qué es éste sino una imagen brillante?. Este

pasaje lo incluye Zaslavsky (8) como mito por la aparición expresa del término y lo llama

> "the myth of the genesis of the concomitance of the pleasant and the painful..."(9).

El autor llega hasta preguntarse cuál sería el dios y a responder que ὁ διαλεκτικός (10).

3. No es ésta la primera vez que encontramos la combinación μῦθος y Αἴσωπος, sino que ésta, desde bien temprano, se hizo presente. Apareció en el Alcibiades I (11) (κατὰ τὸν Αἰσώπου μῦθον) refiriéndose a la de la zorra y el león y estableciendo una comparación implícita entre un plano real (lacedemonios, oro) y otro irreal (león, huellas de animales). El funcionamiento de la cita es idéntico al de cualquier otra, sea de un poeta, de un trágico, etc., incidiendo para aumentar la intención de lo que se dice. Tenemos, en este mismo diálogo, en el Fedón, otras apariciones que muestran el carácter ambivalente de los términos. La primera de ellas es la combinación τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους (12) en cambio, en la respuesta socrática encontramos μύθους... τοὺς Αἰσώπου (13) referido a la voz demónica que le ordenó dedicarse a la música:

> ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητὴς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικὸς, διὰ ταῦτα δὴ οὓς προχείρους εἶχον μύθους, καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτους ἐποίησα (14).

La lectura que puede hacerse de la afirmación de que un poeta debe ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους está en la línea de su teoría general de una poesía que, siendo ella loca, no podría quedar obscurecida por la de los cuerdos, teoría cumplidamente expuesta en el Fedro. Dentro de esos μύθους están los de Esopo.

4. El sentido general, el plan de todo el diálogo, aparece clarificado por una frase como la siguiente:

> διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἰόμεθα εἶναι (15);

en esta frase hay tres elementos que van a ser hilos conductores de todo el diálogo: por una parte la oposición διασκοπεῖν/μυθολογεῖν, términos que recogen dos campos de actividades distintos, yo me atrevería a decir dos métodos; el tercer elemento, que marca la vinculación individual con el objeto de la búsqueda, es οἰόμεθα; todo el ello alrededor de un tema determinado y preciso. Ya iremos viendo cómo en torno a estos tres términos se teje el sistema de recurrencias del diálogo.

5. Como nuestro punto de vista es bien distinto al de una división tajante de la obra platónica en dialéctica y no dialéctica, división que, en la mayoría de los casos, se sustituye o completa con la de μῦθος/λόγος, entonces no nos planteamos siquiera que la condenación del suicidio de 61c-62c (16) sea mito por el solo hecho de que no parezca dialéctica. El mito no es un cajón de sastre donde quepa todo lo incómodo, no demostrable, no tangible; eso es una reducción simplista y falsa porque lo que parece más cerca de los hechos es que el mito es una <u>categoría fuertemente formalizada</u>, nunca una masa amorfa y que esa formalización es el único criterio que puede guiarnos. El mismo problema de apreciación tenemos, referido a la metempsícosis, en 80d-84b (17). De la misma manera Frutiger (18) admite el carácter mítico de 72e-77a, relacionándolo directamente con lo que aparece en <u>Menón</u> (19). Entendiendo que la relación de los argumentos está cambiada de un diálogo a otro;así en <u>Menón</u>, de la inmortalidad del alma se deduce la reminiscencia,

mientras que en el Fedón hay un desglose del concepto en existencia de las ideas, que supone la reminiscencia, que es la cualidad imprescindible de la preexistencia del alma. En el primer caso el término inicial es un postulado, en el segundo una evidencia en sí (20). Frutiger, inevitablemente marcado por la idea de que la reminiscencia es algo mítico, objeto de creencia y no de ciencia, concluye, sin embargo, que el pasaje del Fedón tiene un carácter más dialéctico que el del Menón. Ello contra la opinión de Stewart (21), que no hace esa gradación, y la de Zeller (22), para quien el carácter filosófico del pasaje es indudable. Para nosotros no tiene una naturaleza especial. Y además, los índices de Thesleff (23) no dan matices de estilo mítico en ninguno de estos pasajes. Quizá en todo este maremagnum sea útil considerar, de nuevo, la diferencia entre contenidos míticos y mito propio.

6. Lo que, indudablemente encontramos en todo el diálogo, que se marca bajo el signo del διασκοπεῖν καὶ μυθολογεῖν (24), es la idea de que se va a hablar de creencias y no de otra cosa. Por eso se insiste, reiteradamente, en las ideas de esperar, estar persuadido, creer, confiar, cuyas apariciones tachonan todo el diálogo (25). A esta recurrencia se suma la del bloque de la opinión de que las teorías sobre el destino del alma constituyen un παλαιὸς λόγος (26).

7. No es ésta la primera vez que encontramos esta opinión, recuérdese si no el Gorgias y, desde luego, parece apuntar todo en una sola dirección: la vinculación órfico-pitagórica. Sin embargo, Couturat (27) interpretaba la aparición del sintagma παλαιὸς λόγος como marca, no de origen, sino de mito. Sigue así un criterio que no sólo peca de estrecho sino de romo. De la aparición de

este sintagma, lo único que, en justicia, se puede deducir es el varácter "heredado" de una doctrina. Si ese παλαιὸς λόγος coincide o no con λεγόμενον ἐν ἀπορρήτοις (28) es una debatida y espinosa cuestión. Lo más razonable es suponer, no una identidad absoluta entre ambos, sino que dentro de una tradición antigua amplia se encontraban, también, los que hablaban de purificaciones, los de los misterios y, relacionados con ellos, los órficos y los pitagóricos. Pero que esa creencia debería haber estado mucho más extendida y, a la vez, mucho más difuminada. Y desde luego, las precisiones mayores (φρουρᾷ, νάρθηξ, βορβορῷ, ἀνάμνησις (29) y términos anejos) nos vendrán de quienes ya tenían, acerca de ello, un dogma elaborado, es decir, los órficos y los pitagóricos. A estos últimos, en opinión de Boyancé (30), parece pertenecer la idea del pasar a la otra vida en silencio (31), la del temor a que el alma-soplo sea desviada por un mal aire, la idea del tránsito como navegación (idea que en Platón se cruza con la del conocimiento-camino, dando una imagen bellísima) (32). Orfica parece la comprensión de la purificación como un concentrar el alma que estaba esparcida por el cuerpo (33) y, por último, la de los encantamientos que uno debe repetirse a sí mismo para acallar el miedo, puede ser común a ambos. Al fondo innominado de creencias puede pertenecer una mención como:

> ἡ ψυχὴ... φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἅιδου ὥσπερ λέγεται... περὶ τὰ μνηματὰ τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμὲνη (34),

o la vaga idea de que el destino tras la muerte será mejor para los buenos que para los malos:

> ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς (35).

8. No entramos, porque no hay argumentos formales para ello, en si es mito la crencia en la inmortalidad del alma individual (36); lo único que se puede decir es que el problema de la coherencia no se va a resolver porque se le llame de esa manera.

II. El Mito Final.

1. Pasamos ya a la consideración particular del llamado mito del Fedón. Empezamos por sus límites: establece una unidad desde el parágrafo 107a, que es una especie de recapitulación de los contenidos del diálogo, y que concluye con la afirmación de que el alma se lleva al Hades únicamente παιδεία y τροφή y que esto es, según se dice, lo que aprovecha o perjudica más al que acaba de morir.

2. Plantea una serie de interrogantes que se deben a ciertas particularidades de estructura. No es, al menos en apariencia, monotemático, sino que gira en torno a dos temas principales: el alma y su destino tras la muerte y, en segundo lugar, una descripción geográfica de la Tierra y el Hades. La vinculación de uno y otro es clara: la Tierra y el Hades conforman el escenario sobre el que las almas viven su destino.

3. Continuando con el problema de los límites, la común opinión lo suele establecer desde 107d λέγεται δὲ οὕτως; así, Robin (37), Stewart (38), Hirsch (39), Frutiger (40), Willi (41), Thesleff (42); en cambio Zeller (43)lo sitúa en 110b y Zaslavsky en 110a. Considerando el límite desde 107d, desde λέγεται, tenemos como inconveniente más serio el que la fórmula está muy dilui

da y recoge el λέγεται anterior:

ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφέλειν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα

y además la presencia de primeras personal: φαίνηται μοι εἶναι (44), ἀπὸ τῶν ὁσίων τε καὶ νομίμων τῶν ἐνθάδε τεκμαιρόμενος λέγω (45), ὅπερ... εἶπον (46), ὡς ἐγὼ πείσμαι (47), ὁ βίος μοι δοκεῖ ὁ ἐμὸς (48), πέπεισμαι (49), etc. (50) y la referencia expresa a una tragedia de Esquilo (51), además de la presencia de diálogo en el interior (52).

4. Importante, por repetido, es el tópico de la longitud de la materia que se expone y la brevedad, o de los alcances del relator o, como en este caso, de su vida:

καὶ ἅμα μὲν ἐγὼ ἴσως οὐδ' ἂν οἷος τε εἴην, ἅμα δὲ, εἰ καὶ ἠπιστάμην, ὁ βίος μοι δοκεῖ ὁ ἐμὸς, ὦ Σιμμία, τῷ μήκει τοῦ λόγου οὐκ ἐξαρκεῖν. Τὴν μέντοι ἰδέαν τῆς γῆς οἷαν πέπεισμαι εἶναι (53).

La formulación incluso de la oposición ἅ γ' ἐστιν/ἰδέαν es muy parecida a la que se da en el Fedro (54). La exposición que se inicia a continuación se encierra entre πέπεισμαι τοίνυν ἐγὼ ὡς πρῶτον μὲν y πρῶτον μὲν δὴ, ἦ δ' ὅς, τοῦτο πέπεισμαι, continuando su ordenación sistemática en ἔτι τοίνυν, ordenación que puede ser muestra de estilo intelectual.

5. La estructura formal y de pensamiento que Platón usa para exponer "aquello de lo que está persuadido" es la de introducir un término nuevo en la proporción para compararlo, desde la inferioridad, con el plano humano. Y así nosotros estamos en relación a la auténtica configuración de la Tierra y a su conocimiento en la misma disposición que un pez respecto a nuestra tierra. Lo que importa no es tanto la configuración real de ésta,

como nuestro desconocimiento de ella (55) y la aclaración de la existencia de una realidad lejos de nuestro alcance (56). El procedimiento de introducir un tercer elemento (aquí los peces y el mar) para explicar la relación de otros dos es el sistema de Heráclito (57) y ya hemos visto cómo Platón lo ha usado muchas más veces.

6. La otra posibilidad, respecto al inicio del mito, es pensar que éste se produce en 110b:

> Εἰ γὰρ δὴ καὶ μῦθον λέγειν καλόν, ἄξιον ἀκοῦσαι, ὦ Σιμμία, οἷα τυγχάνει τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ ὄντα -'Αλλα μὴν, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὦ Σώκρατες, ἡμεῖς γε τούτου τοῦ μύθου ἡδέως ἂν ἀκούσαιμεν

como fórmula de atención que, de alguna manera, se recoge en:

> Λέγεται τοίνυν, ἔφη,... πρῶτον μὲν εἶναι τοιαύτη ἡ γῆ αὔτη ἰδεῖν.

Sin embargo, sigue habiendo múltiples problemas, porque incluso en estos pasajes la estructura de pensamiento es muy comparativa, en dos sentidos, porque refiere a otra realidad para dar una imagen de la Tierra y porque es superabundante el uso de comparativos de superioridad en todo el espacio: ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι (58), ὥσπερ δείγματα (59), καὶ ἔτι πλειόνων καὶ καλλιόνων ἢ ὅσα ἡμεῖς ἑωράκαμεν (60) y porque el concepto de proporcionalidad llega incluso a dejarse entrever con claridad: ἀνὰ λόγον τὰ φυόμενα φύεσθαι (61), ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον (62).

7. En esta sección se recoge, esbozado levemente al principio del parlamento, el tema del camino de las almas de los difuntos (63). Y de aquí en adelante en él se articulará la exposición. Esta posee abundantes rasgos de estilo:participios (πορευθέντες, ἀνάβαντες, καθαιρώμενοι, προσηκοῦσα, etc.) (64), repeticiones (ἐμπεσεῖν.

.. ἐμπέσοντας)(65), distribuciones paralelas: τοὺς μὲν... τοὺς δὲ (66), οἱ μὲν οὓς... οἱ δὲ οὓς (67), ἐὰν μὲν... εἰ δὲ μὴ (68), algún acusativo etimológico como ἡμαρτηκέναι ἁμαρτήματα (69) (éste es un rasgo que Thesleff no señala pero que es de frecuencia alta en los mitos). Tiene abundantes ejemplos de oraciones de καὶ (70). Y posee un cierre que recoge el motivo de la cortedad del tiempo (114c):

> ἅς οὔτε ῥάδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι.

8. A partir de aquí, marcando el límite, el apéndice al mito que venimos ya encontrando desde el *Gorgias*: Ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ, siempre con los mismos elementos, insistiendo en la necesidad de realizar una acción que se infiere de lo dicho antes, siempre con una catáfora y estos elementos repetidos más de una vez, en particular las fórmulas de obligación: ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα θαρρεῖν χρὴ (71), χρὴ τὰ τοιαυτα (72), διὸ δὴ ἔγωγε πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον (73).

9. El final del mito e incluso el del apéndice, está bien precisado y, además, se dan aclaraciones fundamentales: se trata de un τοιαῦτα ἄττα y no de un οὕτως, es un riesgo lo que se corre, un riesgo digno y bello, es una apuesta razonable si es que el alma es inmortal y el valor del mito y su repetición es el de un consuelo, funciona como un encantamiento capaz de adormecer nuestras dudas y hacernos confiar en que la elección de una vida en la que el alma se adorna con su propio adorno es mejor que cualquier otra a la hora de emprender el camino del Hades (74).

10. Hay desde 107b hasta 115e una unidad que se define por la repetición de términos como κίνδυνος (75),

que aparece como κινδυνεῦσαι (76) en posición inicial y final, recogiendo en 115e todo lo que se había anunciado en 107b, insistiendo en la acuñación τῆς εἰς Ἅιδου πορείαν (77), que repite el ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας (78) del principio. Todo el diálogo presenta tres motivos recurrentes que rodean al mito, que son: el de la vida entendida como un camino, no sólo la terrena sino la subterránea, el de que se trata de una creencia y el de que es un riesgo lo que se corre (79). Estas recurrencias engloban especialmente a esa parte de la exposición que hemos llamado mito.

11. En cuanto al sentido general de éste, las consideraciones pueden variar en gran medida. Y oscilan desde considerarlo hipótesis científica, por mal que esto parezca cuadrar con el mito (80), hasta anclarlo como mito del destino del alma sin más. El punto de arranque que permite hablar de mito científico es que ni los mitos ni ninguna hipótesis simple son demostrables; pero ahí acaba el parecido porque el acto de fe del mito no es confundible con la aceptación, siempre provisional y consciente, de una hipótesis. Para García Calvo (81), es uno de los mitos que obedecen a la necesidad de Platón de poseer alguna doctrina positiva. Para Guthrie, que hace hincapié en la influencia órfica del mito (82), marca junto con Banquete y Fedro la preocupación por el mundo de lo transcendente. Como dice Guthrie, respecto a la pregunta favorita de todos los comentadores de si este mito es o no una fantasía, no es todo de una pieza e insiste en que ya en tiempos de Platón no se podía establecer una línea clara entre mito o creencia religiosa, por una parte, y, por otra, con lo que puede ser tenido como hecho científico. Respecto a que no sea todo el mito de una pieza, sigue la idea de Friedländer (83), que distinguía dos líneas de pensamiento: el físico y el escatoló-

gico, basándose en que Platón había llevado más lejos de lo que era necesario para su escatología toda la descripción de los detalles de la Tierra. Porque no tenían una relación estricta con el destino de las almas. Piensa que estos límites se pueden establecer incluso literariamente, y lo marca en 110b. A pesar de esto, ambas partes están bien ensambladas (84). Robin opina que hay que guardarse de ver en él la fantasía de una imaginación poética: es, por el contrario, una tentativa muy seria de dar al problema físico una solución distinta a la de las cosmologías naturalistas y de sobrepasar, por otra parte, los trabajos de la geografía puramente descriptiva. Sin duda esta afirmación es hipotética, se limita a lo verosímil y es por eso, por lo que, como en la física general del Timeo, se formula en un mito, en una exposición narrativa de lo que pueden ser, según toda apariencia, los hechos de que se trata y sus relaciones (85). El objeto de Platón sería conciliar su concepción finalista del universo con ciertos datos cosmológicos.

12. Frutiger afirma el carácter mítico del espacio comprendido entre 108c y 113c y, sobre todo, el de la descripción física de la Tierra (86) por entender que está unido indisolublemente a la escatología. Habla de carácter simbólico del mismo y puede hacer compatible éste con el entender que el mito es una proporción cuyo término medio es el mundo sensible (87). Dentro del grupo de los mitos escatológicos, que se incluyen dentro del apartado de los mitos paracientíficos, ve una progresión cronológica entre ellos, que avanza desde la del Gorgias, pasando por la del Fedón, para cerrar con las grandiosas visiones cósmicas del mito de Er y del Fedro. Más que una progresión cronológica, que es claro que la hay, sería mejor pensar que en cada diálogo se precisan los contornos del mismo problema y que en cada uno de

ellos se realza un aspecto que en los demás no aparece. En el caso del <u>Fedón</u> es importante el motivo del κίνδυνος, del θαρρεῖν, que marcan la actitud existencial ante el problema.

13. Schuhl(88), que ve en el mito un esqueleto que le proporcionan las ciencias, o mejor las matemáticas, entiende que en el <u>Fedón</u> este esqueleto es la idea de proporción, idea elaborada desde Arquitas, y lo pone en relación, el fenómeno mítico en general, con la situación del hombre de hoy frente a la ciencia, como un intento de hacer entender, mediante imágenes, un razonamiento altamente abstracto.

14. En la clasificación que del mito hace Zaslavsky, distingue, dentro del párrafo final de Sócrates, la presencia de un λόγος inicial, que incluye hasta 110a y que es una descripción clasificatoria de las almas y de las formas de la Tierra verdadera. El mito consiste solamente en el relato de la Tierra verdadera y no en el de las realidades subterráneas; el fin del mito, la vuelta al λόγος, la marca el cambio, en 111e, a discurso directo. A pesar de que el λόγος siguiente (hasta 114c), se presenta a sí mismo como un relato causal, la promesa no se cumple y es una descripción clasificatoria de las aguas subterráneas. Para él, en consecuencia, el mito es justamente la descripción de la Tierra tal como es, no la escatología inicial o final, ni tampoco la descripción del mundo subterráneo. Esta clasificación está provocada por su concepto del mito como relato genético frente a un λόγος cuya esencia es ser un relatc clasificatorio (89).

15. Willi (90) lo incluye entre los "Endmythos", pero como un estadio ya avanzado, hecho que se demuestra

en la interacción con el λόγος, en la estructura casi de anillo, en la suavidad de las transiciones; pero, aun así, no ha perdido ninguna de las características que él le asigna a estos mitos. En su opinión el motivo básico del _Fedón_ es el castigo en la forma nueva de peregrinación de las almas tras el juicio. El carácter órfico de la doctrina le parece indiscutible. Con esto está de acuerdo Dies (91) sólo que aplicándole su idea matriz de "transposición". Platón transpone lo órfico, especialmente en los mitos. En este sentido todo un conjunto de materiales previos es usado para otro fin y con un contenido, en parte, nuevo.

16. Para resumir nuestra postura respecto al mito en su conjunto, digamos que sin negar, antes bien lo contrario, la unidad que se establece desde 107d hasta 115e (mediante recursos textuales, o sea, anillos, recurrencias, anáforas y catáforas), lo que aparece formalizado como mito abarca especialmente desde 110b. Ello no excluye ni que en otro diálogo se produzca otra formalización distinta, ni tampoco que ésta deje de plantear problemas. Uno de los más graves es la referencia a la proporcionalidad en la descripción de la Tierra; pero la postura seguida parece mejor que incluir desde 107d con todas esas afirmaciones en primera persona, diálogo, etc; por otra parte, contra la opinión de Zaslavsky, no hay motivo para pensar que la descripción de los ríos no está formalizada como mito, porque no hay una variación formal expresa; el criterio del "relato clasificatorio" es, además, totalmente apriorístico.

Notas

1) Phd. 58 a-c.
2) Phd. 58 a, b.
3) Phd. 58 b.
4) Phd. 58 b.
5) Phd. 58 b.
6) Phd. 60 b.
7) Phd. 60 c.
8) Zaslavsky, p.13, 89.
9) Zaslavsky, p.199.
10) Zaslavsky, p.90.
11) Alc. 122 c-123 a.
12) Phd. 60 c-d.
13) Phd. 61 b.
14) Phd. 61 b.
15) Phd. 61 e.
16) Frutiger, p.59: "Ce passage n'est pas un mythe, au sens prope du mot, mais il en tient lieu, car l'argument qui doit justifier l'interdiction du suicide n'est certainement pas dialectique". Susemihl, p.420, lo da como tal; y es doctrina casi común la relación con lo órfico-pitagórico.
17) Frutiger, p.61. Susemihl, p.435-437, Hirzel (1871), p.39-60, Fischer, p.65.
18) Frutiger, p.71.
19) Me. 80 d-86 c.
20) Frutiger, p.72.
21) Stewart, p.343-349.
22) Zeller, II, 1, p.835-837.
23) Thesleff, p.133.
24) Phd. 70 b, c.
25) εὔελπίς εἰμι (63 c), πολλὰ ἐλπὶς ἀφικομένῳ οἷ ἐγὼ πορεύσομαι (67 b), y en 68 a, en 67 c, οἷ ἀφικόμενος ἐλ

πῶς ἐστιν (68 a); ἡμᾶς πείσῃς (63 d), οἶμαι (67 b), πεπόνθασιν (68 e); ἀπιστίαν (70 a), ἀπιστεῖς (73 b), ἀπιστεῖ τε καὶ φοβεῖται (91 c); ἐλπίζω (100 b), θαρρεῖν ὡς (87 e), ὑμᾶς δυνάμαι πειθεῖν (84 d).

26) Phd. 70 c, (παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος ὃυ μεμνήμεθα) y en 63 c (ὥςπερ γε καὶ λέγεται πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς).

27) Couturat, p.94-110.

28) Phd. 62 b.

29) Phd. 62 b, 69 c-d, 72 e.

30) Boyancé, p.161.

31) Phd. 117 e.

32) Phd. 85 d.

33) Phd. 67 c, Boyancé, p.83. Afirmada por Platón la procedencia (81 a).

34) Phd. 91 c-d.

35) Phd. 63 c.

36) Frutiger, p.127, se ve casi en la encrucijada de decidirse entre si Platón usaba la inmortalidad como arma política, como medio de acción moral o si respondía a la veta mística de Platón. En la misma línea Robin, Stewart, p.86; "I cannot help saying that I incline to the view that the base doctrine of inmortality (not to mentioned the details of its setting) is conceived by Plato in myth, and not dogmatically -or perhaps I ought to say, conceived eminently in myth".

37) Robin (1926), 1967, p.LXIV.

38) Stewart, p.104.

39) Hirsch, p.236.

40) Frutiger, p.30.

41) Willi, p.27.

42) Thesleff, p.134; el estilo mítico no es dominante.

43) Zeller, II, 1, p.579, n.2. Zaslavsky, p.13 y 119.

44) Phd. 108 a.

45) Phd. 108 a.

46) Phd. 108 a.
47) Phd. 108 c.
48) Phd. 108 d.
49) Phd. 108 c.
50) Phd. 109 a, (πέπεισμαι), también en 109 a ἡμᾶς, en 109 c ἡμᾶς οἰκοῦντας, en 109 d ταῦτον δὴ τοῦτο καὶ ἡμᾶς πεπονθέναι, en 110 b ἡμεῖς γε ἀκούσαιμεν.
51) Phd. 107 e-108 a.
52) Phd. 108 c, e y 109 a.
53) Phd. 108 d.
54) Phdr. 245 c-246 a.
55) Es importante para la Caverna εἴ τις αὐτοῦ ἐπ' ἄκρα ἔλθοι ἤ πτηνὸς γενόμενος y las ideas de contemplación y visión que aparecen en todo el párrafo.
56) ὁ ἀληθῶς οὐρανὸς καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ (109 e-110 a).
57) cf. n.29, p.23.
58) Phd. 110 b.
59) Phd. 110 b.
60) Phd. 110 c.
61) Phd. 110 d.
62) Phd. 110 d.
63) Phd. 113 d.
64) βιώσαντας en 113 d, e, 114 a.
65) Phd. 114 a.
66) Phd. 114 a.
67) Phd. 114 a.
68) Phd. 114 b.
69) Phd. 113 e.
70) Phd. 111 b, muchas oraciones de καὶ.
71) Phd. 114 c.
72) Phd. 114 d.
73) Phd. 114 d.
74) Phd. 114 e.
75) Phd. 107 d.

76) Phd. 114 d.
77) Phd. 115 a.
78) Phd. 107 c.
79) Phd. 107 c, 114 d, καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, θαρρεῖν.
80) García Calvo, p.310.
81) García Calvo, p.312.
82) Guthrie (1978), p.339.
83) Friedländer, I, p.261-269. Dentro de la parte geográfica, la teoría es un esfuerzo por aunar la concepción jónica de una tierra de superficie cóncava con la hipótesis más reciente de la esfericidad. Aun sin dejar de lado la vinculación de expresiones como "el verdadero cielo" con el pensamiento de Platón, para él, una de las pruebas de que se trata de una teoría científica, es que Aristóteles la refutó en la Meteorología (II, 2355 b).
84) Friedländer, I, p.269.
85) Robin (1926), 1967, p.LXV ss.
86) Frutiger, p.62-63, n.4: "Les mots ὡς... πέπεισμαι gardent toute leur valeur comme indice d'un mythe, car de semblables formules ne se rencontrent jamais dans les passages dialectiques".
87) Frutiger, p.61-66, no insiste en lo que nos parece más importante, o sea, en la proporcionalidad como estructura de pensamiento.
88) Schuhl (1968), p.20-27. Encuentra también esquema de proporción, basándose en la noción de analogía, en el alma del mundo de Ti., en R. y en Phd. Para Laborderie, p.292 ss., es la prueba de la competencia de Sócrates-Platón para forjar una cosmología al más puro estilo de la filosofía natural.
89) Zaslavsky, p.199, 200.
90) Willi, p.47-48 y 73. Muy suave el engarce porque ese mito supone el λόγος previo. Hay un perfeccionamiento del mito final que va aumentando y precisando sus te-

más y en razón de este crecimiento se produce, dentro de él, un aumento del espacio del λόγος.

91) Diès, p.401-449. En realidad la idea de la trasposición puede ser fecunda a la hora de analizar el problema de las fuentes o el de la originalidad, pero quizá sea llevar demasiado lejos la consciencia del autor. Para explicar Phd. esta idea se combina con la de que el mito es una traducción de la doctrina científica en leyendas y visiones.

REPUBLICA

I. El Mito de Gyges.

1. Dentro de este diálogo el primer motivo de interés lo tenemos en el libro II en el relato de la leyenda del antepasado de Gyges, el lidio. La iniciación de ella (1) se produce de la siguiente manera:

> εἴη δ' ἂν ἡ ἐξουσία, ἣν λέγω τοιάδε μάλιστα, αὐτοῖς γένοιτο οἵαν ποτέ φασιν δύναμιν τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ γενέσθαι.

Queda explícito en el φασιν el carácter oral del relato; pero todo él tiene unas características peculiares debido a las relaciones que mantiene con el contexto; pertenece a una exposición continuada de Glaucón que asume la tesis común de que es mucho mejor cometer injusticias que padecerlas. Para dar cuenta de la verdad de su tesis, de cómo los buenos lo son contra su voluntad, afirma que si se diera permiso a cada uno para hacer lo que quisiera, el justo y el injusto irían por el mismo camino, y esta licencia sería aun mayor si les sucediera como al antepasado del lidio Gyges. En este contexto exactamente cae el relato. La relación que mantiene con él es tan estrecha que no se produce escalón de ninguna clase, sino que con él se funde. Aparte de esto, tenemos que considerar dos cosas: primero, aún sin saber qué valor atribuirle, el relator es Glaucón y no Sócrates y segundo, la referencia se hace a un personaje lejanamente histórico, pero histórico al fin.

2. En cuanto a la unidad de la exposición de Glaucón, Thesleff la estima desde 358b hasta 362c y entiende que hay mito desde 359d hasta 360b, pero señalando que hay pocos rasgos de estilo. (2). Ambos datos, la unidad que rebasa con mucho el relato y la ausencia de marcas definitivas dc estilo, merecen ser tenidos en cuenta, Sin embargo, de entre esos escasos rasgos podemos destacar: la oración inicial εἶναι μὲν γὰρ αὐτὸν ποιμένα (3), alguna repetición que resume: στρέψαι... στρεψάντα (4), insistencia en algunos términos, visible en algún caso como: ἴδοντα τε καὶ θαυμαστὰ... καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ μυθολοῦσιν θαυμαστὰ (5). La presencia del μυθολογοῦσιν es fuertemente significativa e indicadora de un distanciamiento narrador-narración. Sin transición ninguna se vuelve todo al plano real: εἰ οὖν δύο τοιούτω δακτυλίω y toda la narración funciona únicamente como un adjetivo de δακτύλιον, como una auténtica expresión proverbial, fruto de la cultura común, abreviada y elíptica, que aquí se desarrolla un poco y de la que se tiene siempre un cierto conocimiento.

3. Como bien dice Fauth (6), el personaje de Gyges está en la línea fronteriza entre mito e historia; el autor analiza, dentro de la narración de Platón, la aparición de una serie de motivos de importancia que se repiten en los grandes mitos culturales y religiosos de Asia Menor. Así, el motivo de los pastores reales (7) que se relaciona con la existencia de diosas de la fertilidad y paredros eventuales; el del matrimonio cósmico (8), de apariencia menos visible en el relato platónico, estaría presente en el motivo de la grieta en la tierra; también le parece importante la aparición del caballo (9) como perteneciente al mundo de los muertos y como símbolo de una Πότνια θηρῶν; incluso el motivo de la

puerta (10) o el del antepasado heroico que no es más que, en palabras de Fauth, la fusión de los pretendientes históricos al trono con el prototipo mítico, o el motivo del anillo (11) y la relación con la esposa del rey que se entiende en el marco mismo de la de la diosa de la fecundidad con su paredro. Esta nueva lectura que se nos proporciona no se puede decir que esté al alcance de un primer lector. Que el material en su origen es mítico y que así se puede afirmar a la luz de otros datos es cosa cierta; pero que aparece ya degradado, casi como leyenda, porque se han atribuido a personajes históricos las acciones del prototipo mítico. De ahí a que esto esté formalizado como mito sigue habiendo una gran distancia. Quedémonos, de momento, con dos ideas:primero, que la base es perfectamente mítica y segundo, que la formalización no es excesivamente fuerte.

4. Desde luego no estamos de acuerdo con la apreciación de Frutiger que lo convierte en "un hereux symbole de cette impunité absolue qui, telle une pierre de touche, nous permettrait de dire si l'homme est juste par vertu désintéressée ou par la crainte des châtiments" (12). En cambio, para Hirsch (13) no cuenta y Stewart no lo menciona. Willi (14) considera que tiene "τεκμήριον-Charakter" y lo liga al "rein künstleriche Mythos". La interpretación de Zaslavsky es, como siempre, original (15) y siendo toda la República un relato de orígenes, aquí se contempla que el origen de la justicia es el miedo a hacerse visible, esto es, castigable.

II. El Mito de la Autoctonía.

1.-El segundo caso importante lo tenemos en el libro III, en 414b. Se trata de un caso muy especial con

particularidades de estructura, de relación con el contexto y, sobre todo, de función. Se inicia como un proyecto que sirve para convencer a los ciudadanos de la polis, por medio de esas mentiras necesarias de las que ya se habló, para que crean que existen distintas clases de personas y que cada una de ellas debe mantenerse en su función. Sócrates manifiesta una cierta reticencia a contar su proyecto, que él mismo ha etiquetado como algo similar a ese "caso fenicio" (16).

2. Veamos primero las cuestiones de estilo. Para Thesleff el mito comenzaría en 414d con:

λέγω δή· καί-τοι οὐκ οἶδα ὁποίᾳ τόλμῃ ἢ ποίοις λόγοις χρώμενος ἐρῶ... (17).

Y tendría sólo ocasionales toques de estilo narrativo mítico:algunas oraciones de καὶ (18), algunas particularidades de vocabulario (γηγενῆς, συγγενεῖς, γεγενῶν) (19). En el otro platillo de la balanza habría que colocar el toque de ironía del φοινικόν τι (20).

3. Nos parece mejor distinguir en el pasaje dos partes bastante diferenciables por ser una de ellas de estilo narrativo y la otra de estilo directo. Y, desde otro punto de vista, la primera recoge la base de lo que va a ser dicho en estilo directo. El corte entre las dos se realiza por medio de una interrupción de Glaucón (21) que insiste en los rasgos irónicos que ya apuntábamos. La segunda parte, en estilo directo, se inicia en::

ἀλλ' ὅμως ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου (22)

y se traslada, entonces, el hablante a un plano irreal:

ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες (23).

De nuevo notamos que la presencia del μυθολογοῦντες crea un distanciamiento entre hablante y mensaje. Respecto a sus rasgos de estilo, tiene alguna oración de οὖν (24) y de καὶ (25), algunos participios (πλάττων, ἀποδόντες,

ὄντες) (26), pero en cambio la sintaxis no es simple (27), tiene algunos tecnicismos de vocabulario (28) y, en general, los rasgos están muy matizados por el carácter oratorio que se le ha inferido. Se concluye recogiendo la idea de alejamiento que ha estado presente:

τοῦτον οὖν τὸν μῦθον ὅπως ἂν πεισθεῖεν, ἔχεις τινὰ μηχανήν; (29).

Obsérvese la repetición de los términos con los que empezó el pasaje: μηχανή, πεῖσαι, μῦθον (en el inicio sustituido por su equivalente γενναῖόν τι). Construye así una estructura en anillo.

4. Quizá se plantean tantos problemas en este mito porque se está jugando con la intencionalidad del autor. Intencionalidad que en otros lugares sólo se puede presumir pero que aquí es meridiana. El mito es un encantamiento, un conjuro. Otras veces, en esto reside la peculiaridad, el conjuro no es político y se lo hace uno a sí mismo, es, por tanto, limpio y su capacidad de engaño, limitada; pensemos en el Fedón sin ir más lejos. Pero aquí el conjuro es político y se hace a segundas personas, hay un alejamiento muy evidente de la persona del narrador y la capacidad de engaño, de la que se habla por primera vez, está al límite. Este mito tendría pues, dos funciones: la una, etiológica, que explicaría los diferentes cometidos de cada clase de persona y la otra, compulsiva, que intentaría impulsar a todos a defender la tierra.

5. Las fuentes del pasaje están muy claras y van desde la leyenda de Cadmo a Hesíodo (30); tampoco es dudoso que Platón crea con estos elementos un producto nuevo. La parte primera recoge, únicamente, los mitos de la autoctonía, la parte segunda introduce los elementos de los mitos de las razas (31) y por tratarse de elementos

culturales, patrimonio común por tanto, nos lo explica.

6. Frutiger (32), que lo incluye como mito genético, siendo deudor, en parte, de la concepción de Deuschle, Susemihl, Fischer y Forster que hacían del mundo del devenir la esfera propia del mito, lo modifica en el sentido de que piensa que no es una δόξα relativa a la génesis lo que allí se encuentra, sino que el devenir que se describe corresponde a un orden lógico y no temporal. Desde luego me parece muy difícil encontrar dónde desarrolla este mito un orden "lógico"; a lo más que me atrevería es a decir que el desarrollo que se describe es específicamente mítico porque remite a un acto primigenio y único que da razón del estado presente.

7. Desde el punto de vista de Zaslavsky, toda la República es un mito, o sea, un "relato genético de la vida política desde su origen en la necesidad humana pasando por la ciudad ideal hasta la degeneración de ésta" (33). Pero no sólo toda la República es un mito, sino que también lo son, dice, algunas de sus partes entre las que se incluye, entre otras más que discutibles, aquella que nos ocupa ahora.

8. Para Guthrie (34) es claro que el pasaje satisface las exigencias que Platón ha expuesto antes sobre el mito. En la medida en que, aun no siendo cierto, puede ilustrar alguna verdad y entendiendo como verdad una idea que puede resultar ventajosa: la de la hermandad de los ciudadanos y considerando que la alegoría de los metales puede reflejar un estado real.

9. Que toda la República se cierra entre dos mitos, el del origen y el de la elección de destino, es la idea básica de Hirsch (35). Dentro de ella se alinean

una serie de comparaciones, ejemplos e imágenes que, en su opinión, se dejan entender como mitológicos. Dentro de ellos, como "Mythologem", introduce nuestro pasaje. Y se basa en la antiguedad de los elementos introducidos (36).

10. Willi distingue (37), como nosotros, entre introducción al mito y mito en sí. Para él, el carácter más primario que posee este mito es ser "ein architektonisches Doppelband in Form der Kreuzung". Porque con la parte previa al mito se concluye la sección destinada a la formación de los guardianes y, por otra parte, se salva el peligro de la justificación de las distintas clases sociales.

III. Pasajes en Litigio.

1. Dentro de la República tenemos que detenernos en aquellos pasajes que, alguna vez, han entrado en la categoría de mito. Por orden de aparición, el primero de ellos es el que abarca desde 374b hasta 374d y que constituye únicamente una teoría sobre el origen de la ciudad, matizado todo el conjunto por verbos de opinión. No tiene (38) caracterísricas de estilo mítico. Es mito, para Frutiger (39), porque "a pesar de las apariencias se trata de un devenir imaginario que equivale a un simple análisis de concepto". La falta de argumentos de Frutiger se devana (40) para negarle valor histórico al pasaje y reducirlo a valor puramente teórico (41), como si, de alguna manera, el mito y el carácter teórico fueran sinónimos. Para nosotros se trata solamente de una construcción teórica, de una hipótesis y desde luego de ninguna manera de un mito.

2. El segundo de estos pasajes controvertidos abarca desde 434e hasta 441c y lo es precisamente porque es uno de los lugares en que se habla de tripartición del alma y es muy difícil hacer una teoría unitaria de todo lo que sobre el alma hay esparcido en la obra de Platón. Y parece que algunos autores han pensado que lo más cómodo es reducir a mito los pasajes en discordia. Este es el caso de Frutiger (42) que dice que la teoría de las partes del alma es mítica y que con ello entiende, no que esté desprovista de valor filosófico, sino que Platón no la ha dado nunca por cierta. No hay rasgos, en cambio, de estilo mítico (43).

3. El caso del pasaje 468e-469c puede tener un interés tangencial porque se ve claramente la fuente del llamado mito de los autóctonos. Y así se expresa:

> ἀλλ' οὐ πεισόμεθα Ἡσιόδῳ, ἐπειδάν τινες τοῦ τοιούτου (s.c. χρυσοῦ) γένους τελευτήσωσιν, ὡς ἄρα "οἱ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν..." (44).

Este es el gérmen de otro posible mito político como el de los autóctonos, pero aquí se queda como un proyecto. Se ve claro que ha aplicado a un presente lo que Hesiodo dice de un pasado histórico, casi de un tiempo de fuera del tiempo. Pero no hay formalización.

4. El siguiente pasaje, que va dese 488a hasta 489a, figura en las notas de Willi (45). En este caso, incluso en el contexto, se precisa la naturaleza de imagen de lo que sigue:

> ἐρωτᾷς, ἦν δ' ἐγώ, ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεως δι' εἰκόνος λεγομένης. Σὺ δέ γε, ἔφη, οἶμαι, οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν (46)

y en el texto mismo en ἵν' ἔτι μᾶλλον ἴδῃς ὡς γλίσχρως

εἰκάζω (47), en εἰκάζοντα (48), en οἶμαι δεῖσθαί σε ἐξεταζομένην τὴν εἰκόνα ἰδεῖν (49), en δίδασκέ τε τὴν εἰκόνα (50) y en τοὺς νῦν πολιτικοὺς ἄρχοντας ἀπεικάζων (51). El carácter de imagen queda, por tanto, perfectamente claro y Platón llega incluso a explicar que se produce por abstracción de los rasgos más destacados de una realidad variada (52). Para Willi funciona (53) como un "Gleichnismythos", o sea, insiste en el carácter comparativo.

5. En 496d, que es otro de los pasajes mencionados (54), aparte de unas bellísimas imágenes de la vida apartada del tráfago político, no hay nada que permita atribuirle un carácter especial.

6. Vemos ahora el pasaje que incluye la determinación del número nupcial, que abarca, en sentido amplio, desde 545c hasta 576b y, en sentido estricto desde 545d hasta 547a. El estilo es, en la parte que corresponde al número nupcial, un poco distinto (55), pero no hay estilo mítico. Por el contrario, para Adam (56) éste tiene un engaste mítico. Para Frutiger (57), que lo amplía hasta 576b, lo es porque la realidad no había ofrecido nunca nada igual ni parecido, eso respecto a la decadencia de la ciudad ideal. En cuanto al número nupcial, éste juega el papel de un mito porque debe dar razón de un hecho lógicamente inconcebible. Y, desde luego, ni el principio con la invocación a las musas podría interpretarse como lo hace éste, en el sentido de apuntar a mito, sino en el de dar un toque de solemnidad y quizá se deba insistir en la marcada ironía del pasaje y en la imitación de género que conlleva:

> Πῶς οὖν δή, εἶπον, ὦ Γλαύκων, ἡ πόλις ἡμῖν κινηθήσεται, καὶ πῇ στασιάσουσιν οἱ ἐπίκουροι καὶ οἱ ἄρχοντες πρὸς ἀλλήλους τε καὶ πρὸς

ἑαυτούς; ἢ βούλει, ὥσπερ Ὅμηρος, εὐχώμεθα ταῖς Μούσαις εἰπεῖν ἡμῖν "ὅπως δὴ πρῶτον" στάσις "ἔμπεσε", καὶ φῶμεν αὐτὰς τραγικῶς ὡς πρὸς παῖδας ἡμᾶς παιζούσας καὶ ἐρεσχηλούσας, ὡς δὴ σπουδῇ λεγούσας, ὑψηλολογουμένας λέγειν; (58).

El pasaje está precedido de una recapitulación que recoge todo lo anterior (59). Y el problema de la aparente falta de cambio en una constitución perfecta no se suple míticamente, sino por analogía con los demás seres vivos. Es, pues, una teoría científica de las constituciones lo que está en la base de todo (60):

ἀλλ' ἐπεὶ γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν, οὐδ' ἡ τοιαύτη σύστασις τὸν ἅπαντα μενεῖ χρόνον, ἀλλὰ λυθήσεται

y continúa:

λύσις δὲ ἥδε· οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις (61).

7. Dentro de esta última sección, en 565d-e, tenemos un pasaje no mencionado por Willi y al que Frutiger no concede importancia, y expresa el motivo por el que surge el hombre tirano:

ἢ δῆλον ὅτι επειδὰν ταὐτὸν ἄρξηται δρᾶν ὁ προστάτης τῷ ἐν τῷ μύθῳ ὃς περὶ τὸ ἐν Ἀρκαδίᾳ τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν λέγεται; (62).

Aquí pasa como tantas otras veces que quizá la distinción de Willi entre "Formmythos" y "Sachmythos" sea rentable, no tal cual él la plantea, porque él incluye todo el material comparativo en el "Formmythos" y para nosotros sería justo al revés, habría una gran cantidad de material que podría ser formalizado, por su contenido, como mito, pero que no lo es. La referencia al licántropo se usa como una simple comparación con los siguientes elementos: como el hombre se convierte en licántropo al comer carne humana, así el gobernante se vuelve tirano cuando de la injusticia y la sangre de sus súbditos se

alimenta.

8. Veamos ahora la comparación del alma con un compuesto animal:

> Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, ἵνα εἰδῇ ὁ ἐκεῖνα λέγων οἷα ἔλεγεν... Τῶν τοιούτων τινά, ἦν δ' ἐγώ, οἷαι μυθολογοῦνται παλαιαὶ γενέσθαι φύσεις, ἥ τε Χιμαίρας καὶ ἡ Σκύλλης καὶ Κερβέρου, καὶ ἄλλαι τινὲς συχναὶ λέγονται συμπεφυκυῖαι ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἓν γενέσθαι. (63).

El carácter de imagen es manifiesto. No tiene marcas de estilo (64) y sin embargo es importante que le sigan algunas ejemplificaciones de lo dicho (65). No es la primera vez que Platón hace uso de esas figuras polimórfas como fuente de estímulos creativos, pero mientras en los casos anteriores (la referencia a Trifón en el *Fedro*) se limita a usar, para sus propios fines, una figura ya existente, aquí, sin embargo, crea una nueva. Para Willi se trata de una comparación mítica (66).

9. Queda el pasaje de *República X*, 595c-597e, en el cual, para esclarecer el concepto de μίμησις en el arte, se establece un *demiurgo* creador de las ideas que, a su vez, recoge el artesano y que, en último extremo, el pintor únicamente refleja:

> μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον; (67).

Se establece mediante el esquema de la proporción un tercer elemento nuevo el "artesano capaz de crearlo todo" (68), cuya función es clarificar las relaciones reales que se dan entre el artista, el artesano y él mismo. Toda la cadena se basa en el concepto de hacer y de imitar que impregnan decisivamente, no sólo la teoría del arte, sino también su metafísica más difícil. En el sentido de

considerarlo un mito, Adam (69) piensa que no es enteramente correcto despachar el θεός del texto como "merely eine mytische Ausdrucksweise". Estima que Platón no habla en este pasaje, explícitamente, de la idea del Bien. (70). El sentido que tiene el pasaje"tries to define the essential meaning of μίμησις in general by its relation to the theory of ideas" (71). El pasaje tenía el problema de que antes sólo se había hablado de idea de Virtud, de idea de Bien, hasta el punto que ya Proclo (72) negaba entidad a otras distintas de éstas. La defensa del pasaje como mítico la basa Deuschle (73) en su dogma inicial de que el mito es expresión del mundo del devenir. Así este mito es la narración de la llegada al devenir, a la existencia, de estas ideas. El argumento, que ya es discutible por basarse en una afirmación "a priori", se obscurece todavía más cuando el interés del pasaje, como dicen Adam (74) y Frutiger (75), se concentra en la referencia a la poesía y a la imitación.

10. Otro pasaje etiquetado como mítico es la prueba de la inmortalidad del alma de República X, 608c-611a. Como casi siempre que los argumentos son previos, también en este caso el telón de fondo que ha puesto en juego, como un arma más, el concepto de mito, es la inmortalidad individual o de la especie. El defensor de tal adjetivación es Teichmüller, para quien el alma humana individual no es, en Platón, inmortal, porque ello iría contra su sistema (76). Pero el pasaje, en contra de todo eso, tiene estructura de auténtica prueba, es un diálogo narrado en el que alternan discusión y conversación (77). Dentro de él se produce un aumento de solemnidad que apunta en dirección al mito de Er. Se tratan, en general, de unos parágrafos fuertemente marcados como contexto del mito final.

11. El último caso que nos queda es la referencia al dios Glauco del libro X y sigue inmediatamente a la demostración de la inmortalidad del alma. No es más que un uso, como comparación ampliada, de un personaje mitológico y, por tanto, es muy destacada la aparición de elementos comparativos:

> ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥᾳδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν... οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν (78).

Comparación que después se desgrana, como ya es habitual, en cada uno de los elementos del objeto con que se compara, con lo que aumenta su rendimiento. Así, al θαλάττιον Γλαῦκον del plano real le corresponde el ἐκ τοῦ πόντου (79) del plano comparado, o sea, del alma; al ὄστρεα καὶ πέτρας del plano real, le corresponde el πέτρας τε καὶ ὄστρεα (80) y al θηρίῳ del plano real, le corresponde el ἄγρια (81) del plano comparado. Entraría dentro de la serie de comparaciones extensas que Sócrates hace con animales y seres mitológicos. Pero, en cambio, en la interpretación de Frutiger el pasaje, desde 611b hasta 612a, se entiende como mítico y entra, con otros del mismo tenor, como exponente de la teoría de las partes del alma (82). La base de la atribución reside en que ha etiquetado como mítica la tripartición del alma. Y esta etiqueta deriva del problema que se plantea porque el alma sea tripartita en la <u>República</u> pero simple en el <u>Fedón</u>. Este problema, en la preocupación de los estudiosos, ha sufrido todo tipo de tratamientos(83), desde quien estima que la tripartición no es más que un mito, un artificio retórico (Hirzel, Zeller, Taylor y Wilamowitz) (84), hasta quien piensa que deriva directamente de la tripartición del estado (Pohlenz y Cornford) (85), y quienes, justo al revés, consideran que es la tripartición del estado la que deriva de la del alma (Rohde y Adam) (86).

La discusión se establece en torno a un problema de contenido y se adoba con la cuestión de la cronología. Pero muy pocas veces se han tenido en cuenta las exigencias propias de cada diálogo que pueden llevar a realzar un aspecto sobre otro sin que haya contradicción. Este pasaje ha sido torturado y llenado de una serie de explicaciones alegóricas que hubieran hecho las delicias de cualquier neoplatónico, como, por ejemplo, considerar que las ὄστρεά τε καὶ φυκία representa al ἀλόγιστον. Por otra parte, Frutiger lo entiende (87) en este mismo sentido. Los pasajes que, históricamente, más atención han merecido son aquellos en que aparece la disyunción μονοειδής/πολυειδής (88).

IV. La Caverna.

1. Nos quedan ahora los dos grandes y famosos conjuntos llamados tradicionalmente "mitos":la Caverna y el de Er. Siguiendo el orden de aparición, empezaremos por la Caverna y su situación de gozne en el conjunto variado y abierto de la República. Estos dos grandes conjuntos tienen casi una sola cosa en común: que son una consecuencia necesaria de sus contextos, con los que nunca chocan. Lo primero, pues, va a ser el análisis de las relaciones contextuales que la Caverna mantiene.

2. Desde 504a aparece μέγιστα μαθήματα que se recoge en 504d en la frase: τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος (89), en μεῖζον (90) y en ο μέντοι μέγιστον μάθημα. Y todos ellos anticipan y propician el desvelamiento de 505c:

ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα.

Es un "crescendo" que culmina en esta frase.

3. Siendo recurrente la metáfora de la luz en la obra platónica, podemos resaltar un uso especial que de ella se hace: aquel en que se asimila conocimiento con visión, conocer con mirar, etc. En este sentido, en la República, la primera huella de este uso la tenemos en 475 e, donde aparece igualado φιλοθεάμονας y φιλοσόφους; en 478 c, donde se hace extensiva al campo de los adjetivos de la luz

'Αλλ' ἄρα, ἦν δ'ἐγώ, γνώσεως μέν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον;

en 505 e, donde compara las opiniones verdaderas con unos ciegos que acertaran a ir por el camino recto (92) y, saltando por encima de la comparación del sol, de la Línea y de la Caverna, volvemos a encontrarla en 527 b y 533 b, pero ya en una combinación distinta, como "ojos del alma", "visión del alma" (93). Alrededor de un mismo campo de imágenes se establece un vasto y complicado sistema de recurrencias. La imagen se anticipa a la comparación del sol y empieza a establecer una trama suave que se va apretando y concentrando en torno a ella.

4. La comparación del sol se hace sobre la base del acto de mirar, acto que supone un objeto, un sujeto y, lo que ahora importa, un elemento intermediario que no es ni lo uno ni lo otro. Respecto a los objetos en general, recuerda: "de los unos decimos que son vistos pero no aprehendidos (νοεῖσθαι) y de las ideas, que son aprehendidas pero no vistas" (94); se establecen dos planos distintos correspondientes a objetos que son conocidos por medio de acciones que, en principio, se excluyen: "visto y no comprehendido" frente a "no visto y comprehendido"; esta oposición es clave para todo lo que viene a continuación. Teniendo estas dos premisas, que hay dos tipos de cosas que pueden conocerse y que el acto de mi-

rar se desarrolla, como estructura, mediante tres términos: un sujeto, un objeto y un tercer elemento intermedio, que es la luz (τρίτον φῶς), se traspone este esquema al término que queda: al νοεῖν y traspone, además, el elemento nuevo, la luz, que sirve para introducir la llamada comparación del sol que, como vemos, está dentro de una comparación de mayor amplitud que abarca casi todo el campo semántico de "visión". El sol es introducido como padre de la luz, como garante de ella. No es la luz pero es imprescindible para ella:

> Οὐκ ἔστιν ἥλιος ἡ ὄψις οὔτε αὐτὴ οὔτ᾽ ἐν ᾧ ἐγγίγνεται, ὃ δὴ καλοῦμεν ὄμμα. (95).

Como el sol, con su misma función, se introduce un elemento nuevo en el mundo de las cosas no vistas: la idea del Bien, con lo que el paralelo se restablece inmediatamente y la proporcionalidad, la analogía de los dos planos se vuelve, de nuevo, total. Las fórmulas lingüísticas son claras y precisas:

> ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα (96).

La idea de equivalencia resalta sobre todo y se amplía, cubriendo ahora como un manto a los órganos que ejercen estas funciones y así se establece, de nuevo, entre los ojos y el alma. Y el paralelo de la luz, en lo visible, lo son la verdad y el ser en lo invisible. La formulación es meridiana y la acción de la luz y de la verdad se expresa con el mismo verbo: καταλάμπει (97), ambos órganos, cuando sus objetos no están suficientemente claros, ἀμβλυώττουσι (98); el papel de la νυκτεριvὰ φέγγη en lo visible es el de lo τῷ σκότῳ κεκραμμένον en lo invisible (99). Aquí se introduce otro elemento, que lo que está para el νοῦς mezclado de oscuridad es τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, o sea, los objetos del nivel inferior y se intro-

duce también un elemento de rentabilidad posterior: cuando el alma está en ese estado "parece que no tiene νοῦς" y lo único que hace es δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον (100). El carácter de todo el parágrafo se expresa como un εἴκων (101) con tonalidad fuertemente impresiva: ἴθι, νόει, σκόπει, ἐπισκόπει, παύσῃ, νόησον (102) y como una equivalencia, como una igualdad: περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα αὖ διεξιών (103). Y así acaba la comparación del sol.

5. Vuelve a retomar la premisa primera de que partía, la de que había dos tipos de objetos de conocimiento, unos visibles y otros concebibles y la usa de trampolín para introducir la comparación de la Línea:

> Νόησον τοίνυν, ἦν δ'ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτὼ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ'αὖ ὁρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα.(104).

Los elementos formales de la comparación de la Línea son también evidentes: ὥσπερ γραμμὴν δίχα τετμημένην (105), καὶ σοι ἔσται σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα εἰκόνες (106). Y asimismo Platón especifica, cuidadosamente, las porciones que asignan a cada trozo de la Línea y especialmente en lo que respecta a las imágenes (εἴκονες (107)). La idea de la proporcionalidad, de la equivalencia de relaciones, reina entre lo que imita respecto a su modelo y lo opinado respecto a lo conocido (108). La misma relación se vuelve a establecer entre los dos segmentos de la parte superior: en la parte inferior de lo inteligible el alma usa de aquellos objetos que en el nivel inferior eran, a su vez, imitados por las imágenes, como de imágenes (ὡς εἰκόσιν (109)). Los términos se vuelven relativos y cobran su valor en función de la posición; y así, en un nivel superior se vuelve imagen lo que en el nivel inferior era objeto real. El concep-

to de "imitación"y el de"imagen" resultan capitales, con independencia de que la presencia o ausencia de imágenes distinga al tercer del cuarto segmento. Un gozne nuevo que se añade es, sin duda, la idea de camino, y de camino hacia arriba, de ascenso expresada por términos como πορευμένη, ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, ἰοῦσαν, ἰών (110). Idea ya anticipada y de fecundidad enorme en la Caverna. A cada uno de los cuatro segmentos de la Línea se le asignan unas παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα que serían respectivamente νόησις, διάνοια, πίστις, εἰκασία. Y que en punto a exactitud y claridad la relación que mantienne entre sí es proporcional a la que sus objetos mantienen con la verdad. Goldschmidt (111) propone que se interprete παθήματα no como efectos mentales, sino como "facultades" presentes en todos los humanos. No sería, pues, un cuadro evolutivo sino una ordenación jerárquica.

6. Hasta aquí, con la Línea, ha precisado, por división, los dos planos que esbozó en la comparación-marco con la visión. Ha establecido que la relación que se da entre los segmentos es proporcional entre el primer corte y el segundo y que cada objeto conocido tiene, según el nivel de la Línea en que se mueve, un papel diferente, que al ser contemplado desde otro nivel superior cambia por completo. Inmediatamente a continuación se abre la Caverna con una fórmula de iniciación que permite observaciones importantes:

> Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει... (112).

Frente a esta fórmula tenemos que colocar el paralelo de las otras semejantes que han introducido, en el contexto previo, la comparación del sol y la Línea:

> οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει (113)

y

ὥσπερ τοίνυν γράμμην δίχα τετμημένην λάβων ἄνισα τμήματα πάλιν τέμνε (114).

7. Tal como anuncia Platón, el objeto de interés siguiente es el πάθος del alma respecto a la educación y a la falta de ella. Habiendo analizado la estructura del conocer, en la comparación del sol y la de los objetos conocidos, en la Línea; ahora se dirige al sujeto del conocimiento, al hombre. Las vinculaciones con el contexto previo son especialmente fuertes. El μετὰ ταῦτα δὴ es una manera de recoger y actualizar lo dicho anteriormente. Las formas impresivas (ἀπείκασον, ἴδε, ὅρα) (115) constituyen una constante de lo analizado hasta el momento. Se da, además, el juego de pregunta/respuesta, y si no, se permiten intervenciones, no superfluas, del oyente, como en el caso de

"Ατοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους. - Ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ'ἐγώ: (116)

y que constituye una cuña que, incluso tan cerca del inicio, que ya tenía marca, recalca el carácter de imagen. La estructura continúa con preguntas más plenas que las anteriores en las que lo único que se pedía era comprobar si el circuito estaba abierto. Las que tenemos ahora, por el contrario, plantean desarrollos lógicos, a partir de la imagen inicial. Ni que decir tiene que las referencias a la segunda persona son entonces imprescindibles. Los elementos formales determinantes son, por tanto, primero, la introducción de la segunda persona del oyente textual en el campo de la narración; segundo, la presencia determinante de elementos comparativos como οἷον, σπηλαιώδει, ὥσπερ y, sobre todo, la fórmula inicial ἀπείκασον que tiene un paralelo notable con la que introduce la comparación del tejido dentro de la misma República (117) y, además, la insistencia en que se trata de un εἴκων, en 515a

y en la conclusión: ταύτην τοίνυν, ἦν δ'ἐγώ, τὴν εἰκόνα (118) y, en tercer lugar, la necesaria presencia de un auténtico diálogo que determina un desarrollo lógico a partir de la aceptación de la imagen inicial.

8. Por todo esto, no podemos considerar a la Caverna más que como un símil, como una comparación y, además, pensamos que no es posible entenderla exenta porque es sólo una parte de un tríptico. Nos apoyamos, por una parte, en la expresión del propio Platón:

> Ταύτην τοίνυν, ἦν δ'ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ὦ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι'ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκήσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει· (119).

Y en una frase como

> τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ'ἐμῆς ἐλπίδος... (120)

vemos cómo en la Caverna se recogen los elementos de las comparaciones anteriores y se presenta, a la vez, un cuadro nuevo que aporta el lado existencial de la cuestión. Términos como ἀνάβασις, que aparecían ya en la Línea, cobran en la descripción de la ascensión a la luz su auténtico sentido y se consigue, además, su integración en el esquema y, por otra parte, en la Caverna lo que sucede es que los prisioneros conciben el nivel primero de la Línea como si se tratara del segundo y entienden, en consecuencia, a las imágenes como realidades (121).

9. Uno de los problemas más debatidos en torno a la Caverna, ha sido el del paralelo más o menos estricto que tiene con la Línea. Los argumentos de los "paralelistas" han sido con frecuencia combatidos (122) y parten de

Jackson (123), que considera que la relación entre los dos segmentos de la primera sección de la Línea es una ilustración de la relación entre los dos segmentos de la sección segunda, a los que se asigna un mismo objeto y no objetos distintos. Para entender, desde otro ángulo, toda esta cuestión es altamente rentable la noción de proporcionalidad tal como la entiende Schuhl, aun cuando éste considera a la Caverna como un mito (124). El sistema, para él, está relacionado con la analogía y consiste en representar por medio de procesos visibles los invisibles tomándolos como tercer o cuarto elemento de una proporción. Insiste en la vitalidad de la imagen a la que reivindica como procedimiento relacionado con la comparación y que puede evolucionar llegando a metáfora. No insiste en la idea de la equivalencia de funciones entre dos planos distintos, no le interesa el esquema como estructura de pensamiento, sino como base de metáforas, como productor de imágenes que dramatizan el esquema mismo. Para Schuhl, el ejemplo más notorio de "affabulation" lo proporciona la Caverna en cuyo torno se funden temas de procedencia diversa (125).

10. Una noción importante es la de que la función de la comparación es, como dice Goldschmidt,"psychagogique et d'exhortation"; él piensa que esto se debe a su carácter de mito (126), aunque también se puede explicar sin tener que recurrir a esto: normalmente, en Platón, la exhortación sigue al mito y no está dentro de él. Para Goldschmidt, los cuatro movimientos (su originalidad mayor es que incluye, como algo indisolublemente unido, los parágrafos que siguen a la Caverna y que tratan sobre la educación), son paralelos y recorren, cada uno con un objeto distinto, los lugares visibles e inteligibles. Incluso la cuarta porción, la de la educación, reitera la división en cuatro segmentos. Pero, como bien

dice Lier (127), la mayor dificultad para encontrar la congruencia exacta entre la Línea y la Caverna la proporciona la poca seguridad en la identificación de las fases por las que pasa el hombre dentro de ella.

11. Un punto de vista particularmente atractivo, porque supone poner el acento en la relación que mantiene el autor con su creación, es el de Buisman (128). Piensa que ante las imágenes caben tres actitudes: la del crítico, preocupado especialmente por el problema de la comprensión, la del metafísico, creador de imágenes, que vive fuera de la apariencia y la del práctico, que con sus consideraciones acerca de la vida cotidiana echa por tierra la presentación poética y la construcción metafísica. Para Buisman, estas tres actitudes se dan, a la vez, en la Caverna y cada grupo de imágenes representa una de ellas: "die Bildergruppe der Höhe, die dem Metaphysiker entspricht; die Bildergruppe des Lichtes, die dem Kritiker entspricht; die Bildergruppe, die sich auf den Freiheits- bzw Unfreiheits- gedanken bezieht, entspricht dem Praktiker" (129). Para nuestro autor estos tres grupos de imágenes proporcionan una síntesis de las contradicciones que el mismo Platón provoca con sus actitudes diferentes, y una síntesis no por supresión de un elemento, sino por fusión. Y esta fusión se realiza porque hay elementos que pertenecen a más de un grupo de imágenes. Estos elementos se estructuran en oposiciones que son, a su vez, absolutas, como la de exterior/interior, o graduales, como la de luz/oscuridad.

12. Pasamos ahora revista a las diferentes catalogaciones que ha merecido la Caverna. Para Friedländer (130), Adam (131), Buisman (132), Frutiger (133), Zaslavsky (134) e Hirsch (135), no se trata de un mito, sino de una alegoría o de un símil. Los motivos son distintos y, en mu-

chos casos, no se explican. En el caso de Friedländer y Adam debe entenderse que porque forma unidad con la Línea; en el de Buisman porque no se trata del alma ni de dios, sino que el interés central es el conocimiento y la sociedad humana; Zaslavsky lo excluye porque no aparece el término μῦθος; y la de Frutiger y Stewart, que se basan en una diferenciación entre mito y alegoría que, no siendo idéntica en ambos, conviene quizá analizar. La postura de Stewart parte, en origen, de un concepto previo de lo que es mito, basado en la afirmación de su carácter "tautegórico", es decir, que no posee más que sentido literal y en que su función primaria es despertar o evocar el "sentimiento trascendental"; en el caso de la Caverna, en su opinión, aun teniendo una lectura no literal, es, sin embargo, tan capaz como un mito de despertar ese sentimiento (136). De esta manera uno no sabe muy bien cuál era la opinión de Stewart respecto a la Caverna. Los argumentos que da Frutiger para considerarlo una alegoría es que tiene por objeto un estado, que tiene valor general, que no tiene personajes determinados y que su significación auténtica está explícitamente indicada. Opinamos que el carácter del sujeto no puede, con legitimidad, calificarse de estático, sino más bien de dramático; no nos parece concluyente que no posea un personaje concreto, sobre todo porque el Gran mito del Fedro, el del Fedón y el del Gorgias tampoco lo tenían (137) y en cuanto al valor general que la alegoría parece poseer con exclusividad, recordemos el valor absolutamente generalizador de cualquier mito escatológico. Basándose en el mismo tipo de argumento de Frutiger, Goldschmidt llegó a la conclusión contraria (138).

13. El comportamiento de Willi es más peculiar en tanto que parece aunar en una síntesis que no es fácil el carácter de mito y de comparación, al introducir-

lo cómo un "Gleichnismythos"; la lectura que hace del mito es curiosa sobre todo si recordamos que los mitos de esta clase giran en torno a ἔρως y describen ἡ διαλεκτικὴ πορεία (139). La manera de relacionar los dos aspectos es entender a ἔρως como fuerza motriz. Frente a esto, nos parece justa la apostilla de Zaslavsky, que dice que la ascensión no se realiza por deseo de la verdad, por ἔρως, sino por una compulsión de naturaleza distinta (140). La agrupación de Willi no se basa en parentescos formales o estructurales y no es ni la única ni la indiscutible lectura de estos pasajes.

14. Para concluir y en apoyo del carácter no mítico de estos pasajes, Thesleff (141) que no da para la Caverna marcas de estilo mítico y señala un uso considerable de vocabulario expresivo, imperativos e incluso coloquialismos, además de la estructura de diálogo narrado y diálogo tendiendo a monólogo. Aparte de esto, tenemos la idéntica estructura de las tres comparaciones que excluiría la posibilidad de que una de ellas tuviera una naturaleza distinta, si no fuera bastante argumento la opinión expresa de Platón.

15. El último argumento para considerar una unidad indisoluble la comparación del sol, la Línea y la Caverna, aparte de la igualdad de estructura, de la identidad de los estilos y de las menciones explícitas (142), es el encadenamiento de imágenes recurrentes que alcanza su máximo en la Caverna y que se reitera a lo largo de la obra. No es, pues, sólo que los mismos temas, que el mismo campo semántico recurra en las tres comparaciones, sino que ello es espina dorsal en el resto del diálogo. Y tengamos, además, en cuenta que la Caverna presenta el mayor desarrollo de imágenes, porque las engloba todas.

16. Vamos a analizar esa extensión de motivos al resto del diálogo. Y así tenemos la trasposición de las imágenes al concepto de educación, que se verifica a partir de 518b, y que juega con los términos establecidos de visión, aplicando al alma el mismo tipo de experiencia que sufren los ojos al pasar de la luz a la obscuridad. Al acto de conocer del alma se le llama καθορᾶν (143), se dice que ella viene ἐκ φανοτέρου βίου (144), y que por eso ἐσκότωται (145), o que, en el caso contrario, al pasar de la obscuridad a la luz ἐξ ἀμαθίας πλείονος εἰς φανότερον ἰοῦσα ὑπὸ λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς ἐμπέπλησται (146). Aquí se verifica un bellísimo cruce entre el plano que designa el conocimiento y la ignorancia: ἐξ ἀμαθίας πλείονος y el de aquello con lo que se compara, el campo de la visión: εἰς φανότερον. La trasposición se continúa en la asimilación entre la supuesta enseñanza de los sofistas y el querer poner vista en ojos ciegos: οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες (147) y con la expresión directa de que la capacidad del alma para aprender es como la del ojo, pero ampliando la imagen al caso de un ojo que no fuera capaz de volverse solo hacia la luz:

> οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· (148).

La educación no es entonces más que la técnica de enseñar al ojo bien dotado, al alma, a volverse de lo más obscuro a lo más claro. La noción de μεταστροφή (149) se acuña como algo importante. Se insiste, a la vez, en el μέγιστον μάθημα y en la noción de ἀνάβασις, anticipada en la Línea y reiterada en la Caverna. Todos estos térmi

nos recurrentes se combinan en:

... ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὰν ἀναβάντες ἱκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται (150).

Se vuelve a encontrar otra recurrencia en la parte correspondiente a la educación de los guardianes, en 521c:

καὶ πῶς τις ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν;

y se culmina en la noción de camino dialéctico (ἡ διαλεκτικὴ πορεία) que recoge todo el camino desde la Caverna y las cadenas, hasta el sol, ahora bajo el signo de la educación. Y es ésta la que es capaz de hacer recorrer al alma todos esos estadios, puntualmente fieles a lo que la Caverna describe:

Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς; -Τί μήν; -Ἡ δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἴδωλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, καὶ ἐκεῖ πρὸς μὲν τὰ ζῷά τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἔτι ἀδυναμία βλέπειν... (151).

Y Platón, fiel también a su símil, lo vuelve a usar para describir el lugar al que el filósofo deberá descender para ocuparse de los asuntos de sus compañeros de cautiverio (152). Este procedimiento, que consiste en crear un campo de recurrencias a partir de una comparación base y cuya función más evidente es la conformación de una unidad de significado, no se agota aquí, sino que en muchos otros lugares de la obra platónica (153), muestra su vitalidad.

17. Y debemos insistir en que las primeras recurrencias que aparecen se refieren al campo de la visión, o sea, a la zona descrita por la comparación del sol, pero aplicada sobre la estructura del conocimiento y con ello abunda en las informaciones que la Línea proporcionaba. Pero son las últimas las que inciden en lo propiamente aportaba la Caverna. Y con ello la educación queda descrita como una técnica del aprendizaje de la subida hacia la luz. Y en estos dos términos: subida y luz, se condensa todo el interés del enorme tríptico que constituye la culminación central de la *República*.

V. El Mito de Er.

1. Nos queda únicamente por ver el mito de Er que se nos presenta precedido de una serie de imágenes que jalonan el camino; en algún caso son imágenes ya conocidas, pero siempre contribuyen a crear un "clima" propicio y, en ocasiones, anteceden muchas de las ideas capitales en él. Este es el caso de la primera referencia a la inmortalidad del alma, que encontramos en 608d:

> Οὐκ ᾔσθησαι, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;

y que se va a convertir en piedra basal del mito. Siguiendo con los hitos, ya hemos encontrado un pasaje, analizado antes desde otro punto de vista, que establecía la comparación del alma con el dios Glauco. Y en el que se adelantaba que el alma tiene una ἀρχαία φύσις subyacente a los depósitos que el vivir terreno le crea (154). En 613b aparece la metáfora más que usada de la vida humana como unos juegos. En el *Fedón* (155), donde su uso es caudal, se acentúa el rasgo de "riesgo" y el de "bondad del premio"; aquí se habla también de la bondad de los pre-

mios que los dioses otorgan a los justos (156) y la vida se compara con una carrera, con un δίαυλος, que hay que saber correr ἀπὸ τῶν κάτω y ἀπὸ τῶν ἄνω (157). La imagen se extiende: ἀστεφάνωντοι, ἆθλα, τέλος (158) y se continúa hasta 614a (159).

2. La fórmula de atención del mito está directamente relacionada con esta última imagen:

> Ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδέν ἐστι πλήθει οὐδὲ μεγέθει πρὸς ἐκεῖνα ἃ τελευτήσαντα ἑκάτερον περιμένει· χρὴ δ' αὐτὰ ἀκοῦσαι, ἵνα τελέως ἑκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι (160).

Además de ésta, tiene la siguiente fórmula inicial:

> 'Αλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, 'Αλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, 'Ηρὸς τοῦ 'Αρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου· (161).

Estamos ante una de esas fórmulas que hacen un juicio de valor, por oposición, de aquello que va a contarse. Como carácter general, posee el verbo de decir, la primera persona del narrador, la referencia explícita al oyente y, en cuanto a la oposición, ésta se establece entre los términos ἀπόλογον 'Αλκίνου y ἀπόλογον 'Ηρος, donde lo definitivo es la presencia del término 'Αλκίνου/'Ηρὸς que casi funciona como un adjetivo. Como nota Adam (162), el enfrentamiento se da en dos sentidos;en el proverbial, en el que un ἀπόλογον 'Αλκίνου era sinónimo de un relato largo y tedioso que incluía una νεκυῖα y en un sentido segundo en el que lo que se opone es mito de Homero frente a mito no de Homero y se trataría, entonces, de una defensa frente a posibles recordatorios de la actitud contraria a los mitos mantenida en toda la <u>República</u>.

3. Los paralelos con la fórmula inicial del Gorgias son claros (163). De la misma manera, acuñaciones como τόπον τινα δαιμόνιον o el λειμων (164) han aparecido ya en el mito del Gorgias (165) y en el Fedón (166). El sentido del término δαιμόνιον debe entenderse como "intermedio", tal cual aparece definido en el Banquete y en este mismo sentido tenemos en Gorgias: δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι (167). También hemos encontrado las biparticiones que se señalan en τοὺς μὲν δικαίους... εἰς δεξιὰν τε καὶ ἄνω... τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστερὰν (168) y que son un motivo familiar a las pinturas órfico-pitagóricas del más allá (169). Otros conceptos familiares que aquí encontramos son el de los σημεῖα (170) de la vida anterior, que en el Gorgias aparecen como huellas en la misma alma y la oposición καθαρὰς frente a μεστὰς αὐχμοῦ τε καὶ κόνεως, que recoge la ἀρχαία φύσις del alma que aparecía en la comparación con Glauco. Además, como señala Tarrant (171), la imagen recurrente y variada en aplicaciones del camino, adquiere aquí especial interés: no es sólo que el conocimiento sea un camino que se recorre y que se puede desandar, sino también la vida es un camino y un camino hay después, tras la muerte: ὥσπερ ἐκ πολλῆς πορείας (172), ἐν τῇ ὑπὸ γῆς πορείᾳ (173), εἶναι δε τὴν πορείαν χιλιέτη (174).

4. De la parte referida a los castigos, lo que es nuevo respecto al Gorgias o al Fedón son las concepciones de la boca terrible que no deja subir a los que no han pagado sus penas, la de los διάπυροι ἄνδρες y nueva es, asímismo, la exposición del concepto de universo y de cómo las almas entran en la rueda de los nacimientos. Es ésta la parte astronómica del mito que empieza en 616b:

ἐπειδὴ δὲ τοῖς ἐν τῷ λειμῶνι ἑκάστοις ἑπτὰ ἡμέραι γένοιντο, ἀναστάντας ἐντεῦθεν δεῖν τῇ ὀγδόῃ πορεύεσθαι, καὶ ἀφικνεῖσθαι τεταρταίους ὅθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι...

La descripción plantea los problemas habituales de hasta qué punto Platón se vincula a toda ella, o a parte de ella y de cómo se añade a lo dicho o por decir en los restantes diálogos. Para Adam (175), se trata de una representación simbólica y no de un intento de explicación científica, pero como símbolo mantiene unas relaciones con la cosa significada. Y aquí es donde uno se pierde al intentar saber qué es la cosa significada. La imagen que Platón da es la de un huso cuya estructura lineal es una columna de luz que atraviesa la tierra y a cuyo alrededor, en ocho círculos concéntricos, se disponen los planetas y las estrellas fijas: éste es el huso de Ananke. El crácter de imagen está expresado por sintagmas como: οἷον κίονα (176), οἷαπερ ἡ τοῦ ἔνθαδε (177), ὥσπερ ἂν ἐν ἑνὶ (178). La figura de Ananke es una noción probablemente pitagórica (179), como asimismo la de la música que emite cada una de las sirenas de cada uno de los ocho círculos (180). Lo que resulta claro es que hay una relación entre la extensión de cada círculo y su velocidad (181) y que hay una coherencia, una armonía, en el conjunto en el que cada elemento mantiene unas relaciones precisas con todos y cada uno de los demás. Y en este marco se sientan las tres hijas de Ananke a las que se les asigna el papel de

ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθὼ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα (182).

Es la elevación a principio cósmico de las Moiras tradicionales. Y la relación que mantienen con el hombre se debe al decisivo papel que juegan en la elección de los

destinos de éste. Pero esta elección es siempre responsabilidad del hombre y no de la divinidad (183).

5. A partir de 618b, y exigido por el texto, se introduce un excurso que es una exhortación insistente para que se traspase esta información a la vida real:

> ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητὴς καὶ μαθητὴς ἔσται (184).

La innovación reside en que está como una cuña, mientras que lo habitual es que aparezca en posición final. Pero la identidad de las marcas es absoluta en ambos casos: primeras personas, sintaxis impresiva, verbos de obligación, párrafos organizados en parejas de contrarios (185), terminología más técnica (186), terminando con una frase lapidaria de sentido general:

> οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος (187)

que también aparece en Gorgias en la sección correspondiente (188).

6. En 619b continúa el relato de Er que ejemplifica la elección de destino con casos concretos. Y éstos pertenecen a lo más florido de la mitología tradicional: Orfeo, Thamyris, Ayante, Agamenón, Epeo, Tersites, Odiseo, etc, y recogiendo, además, los aspectos habituales de ellos. Así Orfeo se reencarna en cisne por odio de las mujeres que le dieron muerte, no queriendo ni siquiera ser engendrado por una. Parece que existe una cierta relación simbólica entre éstos y los animales en que, en la segunda vuelta, deciden reencarnarse: así Orfeo y Thamyris se reencarnan en animales cantores, Ayante en un león, la quintaesencia del θυμός (189); Agamenón en un águila, etc. Todos los tipos de vida quedan ilustrados: μουσικός (Orfeo), πολεμικός (Ayante), βασιλικός (Agamenón), γυμναστικός (Atalanta), τεχνικός (Epeo) y

μιμητικός (Tersites) (190).

7. La función de cada una de las Moiras es la de sancionar la elección del hombre en el presente, en el pasado y en el futuro. El nombre de Láquesis está relacionado con λαγχάνω, con la idea de elegir, de tocar en suerte y así ella tiene como función presidir la elección; de la misma manera Atropos se encarga de hacer ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα (191) y la función de Cloto también está relacionada con su nombre, τὰ ἐπικλωσθέντα (192). El expediente de asignar a Musas y Moiras una función derivada intrínsecamente de su nombre aparece también en el Fedro (193) y no es, por tanto, un procedimiento único. Quizá debería entrar dentro de los métodos de reutilización de material mitológico para construcciones nuevas.

8. Otra figura mitológica, o mejor, formulación acuñada tradicionalmente, es τὸ πεδίον Λήθης (194), cuyo origen se encuentra también en el manantial órfico o pitagórico. En el caso de la acuñación "río Ameles", lo que se suele encontrar en la escatología órfica es la combinación río o agua del olvido y no es un exacto equivalente suyo (195). Fuera ya del mito, en la fórmula conclusiva, sí se menciona ese río del olvido:

καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα (196).

La República toda concluye con una referencia a la imagen más dominante en toda su extensión: la del camino de la vida-camino del conocimiento, que se combina con un recoger la imagen de los juegos con la que se inició el contexto inmediato del mito:

ἐπειδὰν τὰ ἆθλα αὐτῆς κομιζόμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι (197).

9. Vamos a pasar a hacer el análisis de la estructura del mito. Thesleff (198) señala desde 614b hasta 621d una unidad amplia cuya estructura es de diálogo relatado, monólogo y exposición contínua. El estilo, cuya base dominante es el semiliterario-conversacional, tiene matices de estilo mítico, de "onkos style" y de estilo solemne, con toques más suaves de estilo retórico y patético.

10. Si aunamos en el mismo punto de vista las recurrencias que define el texto, la estructura formal y los interludios que el mismo Platón marca, nos queda que podemos considerar, dentro del mito, las siguientes zonas: una zona A, hasta 615a, en la que se describe la circunstancia del narrador, en la que se insiste en los términos τόπος y δικάζω. Esta zona aporta, dentro del conjunto de los diálogos, pocos datos nuevos. Una zona B, desde 615a, marcada por:

> τὰ μὲν οὖν πολλά, ὦ Γλαύκων, πολλοῦ χρόνου διηγήσασθαι· τὸ δ' οὖν κεφάλαιον ἔφη τόδε εἶναι... (199).

En ésta se describen las penas mayores y se introduce, en 615e, una información nueva: el στόμμα, que se marca por la insistencia en términos de "subir": ἐπιχειροῖ ἀνιέναι, ἀναβήσεσθαι, ἀναβαίνοι, ἀναβῆναι, ἀνάβασις y en su principio por una frase como: Ἔφη γὰρ δὴ (200) que lo separa, de alguna manera, del resto de la sección.

11. Tenemos a continuación una zona C, desde 616b, que se inicia en:

> ἐπειδὴ δὲ τοῖς ἐν τῷ λειμῶνι ἑκάστοις ἑπτὰ ἡμέρα γένοιντο, ἀναστάντας ἐντεῦθεν δεῖν τῇ ὀγδόῃ πορεύεσθαι, καὶ ἀφικνεῖσθαι... (201).

Es ésta la zona de la descripción cósmica y desde el pun

to de vista formal se define porque presenta una serie de comparaciones (οἷον κίονα, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριή ρων, οἵαπερ ἡ τοῦ ἐνθάδε, ὥσπερ ἂν εἰ ἐν ἑνὶ, καθάπερ οἱ κάδοι) (202), una descripción muy ordenada (τὸν μὲν οὖν πρῶτον... τὸν δὲ τοῦ ἐκτοῦ δεύτερον... τρίτον δὲ τὸν τοῦ ... etc.) (203). Desde el punto de vista de las repeticiones, éstas insisten en los términos "revolución" y "giro": περιφερομένῳ, περιφέρεσθαι, φορᾷ ἰέναι, στρέφεσθαι, συμπεριφερομένην, συνεπιστρέφειν, περιφοράν (204).

12. A continuación una zona D, en 617c, marcada por un interludio:

> σφᾶς οὖν, ἐπειδὴ ἀφικέσθαι, εὐθὺς δεῖν ἰέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν. προφήτην οὖν τινα σφᾶς... (205)

y que se caracteriza por la repetición de términos de "elegir": λήξεται, αἱρήσεσθε, αἱρείσθω, ἑλομένου, εἰλήχει (206) y que se interrumpe, estructuralmente, por el excurso cuyas características ya vimos (207), excurso que tiene la función de ἐπιμυθίον y tras el que continúa la zona insistiendo en la repetición anteriormente dicha: ἑλομένῳ, ἕλεσθαι, αἵρεσιν, αἱρέσεως, ᾑροῦντο, αἱρουμένην, ἑλομένην, αἱρησομένην (208). El excurso se delimita claramente entre una referencia a Glaucón:

> ἔνθα δὴ ὡς ἔοικεν, ὦ φίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ (209)

y una frase conclusiva de carácter general (210).

13. Resulta fundamental destacar que la unión entre las zonas se efectúa por contigüidad, y no por ampliación o crecimiento orgánico como en el Fedro. El único rasgo permanente, y además común al diálogo todo, es la recurrencia del motivo del camino, que aparece en todas las secciones: πορεύεσθαι (211), ὁδόν(212), ἄλλης περιόδου (213), πορείαν οὐκ ἂν χθονίαν καὶ τράχειαν πορεύ-

εσθαι (214), πορεύεσθαι (215), ἐν τῇ χιλιέτει πορείᾳ (216).

14. Desde el punto de vista de la estructura del diálogo, el mito representa una especie de anticlímax frente a la culminación central que proporcionaba el tríptico de la Caverna. Y si el tríptico de la Caverna creaba su propio sistema de recurrencias y lo extendía fuera de sus límites, el mito de Er logra su cohesión porque participa de la recurrencia más general en la obra que, claro es, aparece también en la Caverna. Y no es casual que la primera palabra que aparece en la República sea κατέβην.

15. Vamos a pasar revista a alguna de las opiniones que ha merecido el mito a los desvelos de los estudiosos. Para Guthrie(217) y Cornford (218), hay dos ramales distintos que se trenzan en el mito: el lado escatológico y mítico y el lado cosmológico en el que se encuentran aplicados los últimos conceptos de la ciencia de su tiempo (219), pero al servicio del aspecto doble de la necesidad inherente al cosmos y, a la vez, del libre albedrío humano. Esto supone una lectura más individual y personal que política de la República, que es, de desde luego, posible por el presupuesto de Sócrates de observar la composición del organismo mayor como un exacto reflejo del menor (220). Y de entre los mitos llamados escatológicos, únicamente el del Gorgias no presenta cruce con la cosmología (221).

16. La clasificación como mito escatológico que obedece, desde los comentaristas neoplatónicos (222), a una cuestión de contenido, es doctrina común (223). Lo que ya no lo es tanto es la interpretación de ciertas fuentes: por una parte es sorprendente e importante el

uso de figuras mitológicas tradicionales, que pertenecen tanto al campo de la épica: Odiseo, Agamenón, Atalanta; como al panteón, que es el caso de las Moiras;o al terreno de los iniciadores religiosos como Orfeo. Y la aparición de las Sirenas habría que vincularla a la fórmula común que, para definir la armonía, aunaba a todos los discípulos de Pitágoras (224). Elementos que incluso no son tan visibles como estos, como es el caso del huso que es en Asia emblema religioso (225), para el que se pide la función de emblema de la gran diosa asiática (226). Y aparecen también formulaciones para las que se ha pedido una fuente órfico-pitagórica. Así, para Frutiger (227) y Willi (228), de esta naturaleza son el huso de Ananke (229), en este caso en paralelo con Empédocles (230), el τόπος δαιμόνιος (231), los δύο χάσματα (232), Λήθη y Μνήμη (233), el juicio en el Hades, la idea de castigo y recompensa y de la liberación definitiva del alma (234);en resumen, para Frutiger: "todos los elementos esenciales de los mitos escatológicos están tomados de la tradición órfico-pitagórica". A pesar de esta opinión, sigue siendo muy difícil definir la vinculación de Platón con el orfismo, sobre todo porque su actitud no es monovalente (235). Quizá la postura más inteligente sea la de Guthrie, que señala: "en ambos pensadores (se refiere a Empédocles y a Platón) la grandeza potencial de las concepciones órficas produjo una impresión inerradicable. Decimos "potencial" deliberadamente pues a ambos esas concepciones sólo se les aparecieron en su verdadera grandeza una vez asimiladas como parte de sus propios esquemas filosóficos" (236). Respecto a la parte más aparentemente pitagórica de las fuentes, es claro que nutre la noción de armonía (237) y la música de las estrellas. En cambio, Zaslavsky, en el caso de las sirenas y en el resto, intenta un paralelo estricto entre el relato de Er y el de Alcínoo (238), donde, en ocasiones,

la similitud es traída sin razón, como la de los Lestrigones con Cloto o la de Escila y Caribdis con la estructura del huso. Sin duda, lo más original es la interpretación de la cosmografía del mito refiriéndola a la obra literaria. En este sentido Zaslavsky es el último eslabón en la cadena de alegorizaciones que ha sufrido el mito platónico. Tal como él lo entiende, el huso refleja, en sus semiesferas concéntricas, un tipo de estructura de la obra literaria en la que cada lector percibe un tono, el de una sirena, y quizá a todos escape la armonía que subyace a esos tonos aparentemente distintos. Y la unidad de la obra se simboliza en el pilar de luz. Afirmando que si el Timeo establece que el cosmos es un "ser vivo" y el Fedro afirma lo mismo de la obra literaria, la República sugiere que ésta es un cosmos (239).

17. Willi da una clasificación distinta del mito, basada en la posición que ocupa en el diálogo, y es entonces un "Endmythos" como el del Gorgias y el del Fedón y su contenido se refiere al destino del alma. En relación con estos dos, el de Er es el final de la etapa y expresa un aumento precisión y de catalogación, precisa el número de años y las clases de almas, y ello supone un aumento de su capacidad "lógica" (240).

18. En resumen, de todos los pasajes en litigio, no hemos aceptado como mito ninguno. Excluimos como tal a la Caverna. Aceptamos, con dudas, el de Gyges y el de los Autóctonos. Y sin duda el de Er. Este último es el primer ejemplo de estructura compleja acumulativa que hemos encontrado.

Notas

1) *R.* 395 d-360 d.
2) Thesleff, p.98.
3) *R.* 395 d.
4) *R.* 360 a.
5) *R.* 359 d.
6) *R.* 360 b. Fauth, p.1-42. En una línea parecida a Seel.
7) Fauth, p.10 ss., como Paris, Anquises y Eneas, pero no se le vincula a la casa real.
8) Fauth, p.14-16.
9) Fauth, p.16 ss. En Asiria representaba la faceta divina de la realeza.
10) Fauth, p.24. Es conocido su simbolismo como intermedio entre dos esferas diferentes.
11) Fauth, p.34 ss. Entra en la simbología solar.
12) Frutiger, p.182. Insiste en que no está en boca de Sócrates. Formaría familia con el de Theuth y el de Prometeo.
13) Hirsch, p.236 ss.
14) Willi, p.28 y 45-46.
15) Zaslavsky, p.150.
16) *R.* 414 c.
17) Thesleff, p.101.
18) *R.* 414 d-e.
19) *R.* 414 e, 415 a.
20) *R.* 414 c. Adam, I, p.193, señala que "the episode should not be understood as ironical: without it, the present sketch of a state would be incomplete".
21) *R.* 414 e.
22) *R.* 415 a.
23) *R.* 415 a.
24) *R.* 415 b.
25) *R.* 415 b.
26) *R.* 415 a-b.

27) R. 415 b.

28) ὑποσίδηρος, ὑπόχαλκος.

29) R. 515 c.

30) Hesiodo, Op et Dis 109 ss.

31) Las fuentes de los elementos míticos que aparecen son abundantes. Frutiger señala la combinación del motivo de la autoctonía ateniense como sentimiento orgulloso; ese motivo, sin embargo, podía haber tenido otra lectura menos política y que insistiera más en la asociación tierra-madre. Cornford (1903), p.433-435, señala una curiosa analogía entre la primera raza de Hesiodo que devenía tras la muerte δαίμονες φυλάκες y la primera clase de ciudadanos. Pero Frutiger interpreta de manera muy neoplatonizante las diferencias de Platón con éste, p.236. No se debe, como hace éste (p.190 ss) aplicar la idea de Plotino de que el mito presenta como sucesivas, cosas que son simultáneas. Para Baldry, p.86, la mención de Hesiodo muestra que la asociación de las distintas razas con metales, derivaba propiamente de éste más que del sustrato tradicional.

32) Frutiger, p.172 ss. y 190-191.

33) Zaslavsky, p.149. "Let us now turn to the Republic wich, it is suggested, is as a whole a myth". No sólo mito de la ciudad, sino del individuo también. Zaslavsky señala la importancia de los adjetivos γενναῖον y ψευδής, en ese sentido todo mito es γενναῖον, adjetivo que no implica nada su verdad o mentira. Guthrie (1978), p.457, señala el carácter neutro del adjetivo cuyo sentido más aproximado piensa que es "fictious" (Jowett). La propia postura de Platón sería que, a pesar de que un mito pueda ser inventado, debe ser cierto en el sentido profundo de no desnaturalizar el modo de ser divino o heroico.

34) Guthrie (1975), p.462-464, insiste en el orgullo de

la autoctonía ateniense y señala también Mx. 237 d, y que eso era, a las alturas de Platón, una idea obsoleta.

35) Hirsch, p.236-237. Como mitos propios coloca únicamente éste y el que él llama "Lebenswahl" de 614a-621b.

36) Hirsch, p.238. Este relato, porque hace referencia a un mito ya conocido, entraría a formar familia con el de Prt. y Me., mientras que la característica de Grg. Phd. y el otro de R. es colocarse por encima de lo dicho, son broche y cierre. Sócrates habla en su propio nombre y no delega su autoridad. Y desde ellos no hay ningún camino que vierta de nuevo en el pensamiento inicial.

37) Willi, p.29.

38) Thesleff, p.98.

39) Susemihl, Wilamowitz y Adam interpretan como Frutiger aunque siempre cabe la duda de en qué sentido hablan de mito cuando lo hacen.

40) Frutiger, p.50-51.

41) Frutiger, p.51, n.5. "Et de fait Platon recherche nullement l'origine réelle de la première société humaine. Il ne se propose pas de reconstituer le passé, ce qui serait proprement la tâche d'un historien, mais de bâtir en théorie, (ὡς ἐν μύθῳ), la cité par excellence.

42) Frutiger, p.96.

43) Thesleff, p.102.

44) R. 468 e-469 a.

45) Willi, p.29.

46) R. 487 e.

47) R. 488 a.

48) R. 488 a.

49) R. 489 a.

50) R. 489 a.

51) R. 489 c.

52) R. 488 a.
53) Willi, p.49.
54) Por Frutiger en p.30.
55) Thesleff, p.107.
56) Adam, p.202. Pero para él es un indicio que el pasaje sea extraordinariamente rítmico y tenga rasgos de humor. La interpretación de Adam, junto con la de Diès, es con mucho la más importante (introducción, Rees p. LIII y en el apéndice I al libro VIII, p.265 ss.).
57) Frutiger, p.41 ss. En el mismo sentido Adam, II, p.202 y 306; Zeller, p.857, n,1; Willi, p.30.
58) R. 545 d.
59) R. desde el inicio del libro en 543 a, hasta 545 d.
60) R. 546 a;Adam, II, p.287, distingue entre la causa del cambio, que es ésta, y el momento en que se produce la inoportuna generación.
61) R. 546 a.
62) Willi, p.20 y 43: "Jeder platonische Mythos ist in erster Linie Formmythos. Er kann, wird sogar häufig sich durch seinen Inhalt als Sachmythos ausweisen".
63) R. 588 b-c.
64) Thesleff, p.109.
65) En 590 b λεοντῶδές τὲ καὶ ὀφεῶδες; en 590 c ἐθίζῃ ἐκ νέου ἀντὶ λέοντος πίθηκον γίγνεσθαι.
66) Willi, p.31-32.
67) R. 597 b.
68) R. 597 b.
69) Adam, II, p.391.
70) Adam, II, p.169 ss.
71) Adam, II, p.386.
72) Proc., in Tim. 104.
73) Deuschle, p.39.
74) Adam, II, p.386.
75) Frutiger, p.105.
76) No está decidida la naturaleza del alma aunque, como

Adam piensa (II, p.422), la idea de que el alma es el principio de la vida está presente en el pensamiento de Platón. La argumentación de Teichmüller, p.127-129, se basa en el ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος de Phdr. y sobre el sentido de πᾶσα que él entiende como ὅλη.

77) Thesleff, p. 110.

78) R. 611 b-d.

79) R. 611 e.

80) R. 612 a.

81) R. 612 a.

82) Frutiger, p. 76 ss.

83) Ritter, I, p. 227."Die Dreiteilung der Seele ist zu gar keiner Zeit Platons wahre Meinung gewesen".

84) Zeller, II, 1, p.843, n.3; Taylor (1926) 1971, p.307; Wilamowitz, I, p.467.

85) Cornford (1912), p.246-265.

86) Adam, I, p.262; Rohde (1894) 1973, II, p.493, n.24.

87) Frutiger, p.92, n.3.

88) R. 612 a.

89) R. 504 d.

90) R. 504 d.

91) R. 504 e.

92) Relacionado con ella, abundando en la idea de la falta de visión y con una nota muy vivencial, la imagen del alma que "adivina" (ἀπομαντευομένη) la causa y los objetos (505 e). Según Collin, p.93-96, el uso más frecuente del término es como "intuición" cuando se aplica a los conceptos de "Belleza" y "Bien" y ello porque ambos objetos son conocidos y deseados basándose en un sentimiento oscuro e irracional.

93) R. 533 d τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα y 540 a τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν.

94) R. 504 b.

95) R. 508 b.

96) R. 508 b-c.

97) R. 508 d.
98) R. 508 d.
99) R. 508 d.
100) R. 508 d.
101) R. 509 a, c.
102) R. 508 d, 509 a, 509 c, 509 d.
103) R. 509 c.
104) R. 509 d.
105) R. 509 d.
106) R. 509 d.
107) R. 509 e-510 a: λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν...
108) R. 510 a: ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη. Desde Adam, II, p.64, la proporcionalidad de la línea dividida, es doctrina común. La relación entre los trozos de la división nueva es la misma que entre los de la primera.
109) Se repite como diferenciador del tercer y cuarto segmento: ἄνευ ὧνπερ ἐκεῖνο εἰκόνων (510 b), en 511 a: εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν...
110) R. 510 a, d, 511 a, b.
111) Goldschmidt (1970), p.135.
112) R. 514 a.
113) R. 508 d.
114) R. 509 e.
115) R. 514 a. Raven (1953), p.26, insiste en la abundancia de formas imperativas en la Línea y la Caverna.
116) R. 515 a.
117) R. 429 d-e: ᾧ δέ μοι δοκεῖ ὅμοιον εἶναι ἐθέλω ἀπεικάσαι...
118) R. 517 b.
119) R. 517 b.
120) R. 517 b.

121) R. 510 a.

122) La división del mundo es bipartita, no cautripartita, pero hay cuatro pasos en el progreso de la ignorancia al conocimiento. Frente a esto, Nettleship, Adam, Cornford, Bossanquet y Campbell y a favor Ferguson.

123) Jackson, p.132 ss. Según él las sombras de las estatuillas de dentro de la caverna se corresponden en el δοξαστόν con los objetos particulares aprehendidos por los sentidos; los reflejos de las cosas de fuera de la Caverna y las cosas en sí se corresponden en el νοητόν con los objetos del mundo intelectual inferior y superior.

124) Schuhl, p.34: "Il est d'abord un thème fondamental dont ce mythe entier n'est qu'une illustration. On retrouve ce thème en de nombreux dialoges , il domine l'oeuvre entière du philosophe: c'est celui de la proportion. Platon, d'ailleurs, n'en fait pas mystère".

125) Schuhl, p.45. Entre las fuentes señala a Empédocles (B. 120-121) y la caverna del Ida. Además, para Ferguson, p.190-191, una fuente primaria es Parménides con las dos vías, dicotomía que asocia continuamente la vía de la verdad con el verbo νοεῖν, con la oposición hijas del sol/puertas de la noche. Para Buisman, p.59, la Caverna transpone la imagen órfica del cuerpo-cárcel del alma a la humanidad como especie. Ya antes para Cornford (1903),p.433 ss., rasgos de la alegoría habían sido tomados de los maestros, como los conceptos de liberación, el sol de la iniciación, etc. También vide Festugière.

126) Goldschmidt, p.205: "l'allegorie de la caverne, à l'aide d'une "comparaison" decrit nôtre nature, en ce qui concerne son éducation et son manque d'éducation. Son caractère d'"image" (et peût-on dire, de mythe, bien que Platon n'emploie pas ce mot)rend compte de deux particularités..."

Pertenece nuestro autor a los que piensan que el primer segmento de la línea tiene sentido pleno, o sea, a los que hacen una división en cuatro partes. Su principal argumento reside en que la Caverna tiene intereses propios, entre los que destaca el tema de la ascensión del filósofo, que explicaría que el paralelismo no sea detallado. Por otra parte, insiste en que, en la cuarta proporción, entre música y gimnasia se da la misma relación que entre matemáticas y dialéctica, y que éstas se enuncian como una producción de imágenes frenta a una producción de realidades.

127) Lier, p.215.

128) Buisman, p.49-62. La imagen de la luz conduce a la oposición luz/obscuridad, interior/exterior y pertenece por un lado a la posición metafísica, pero por otro conduce a una valoración crítica de la cultura humana y como no es tan drástica, tan excluyente, como la de interior/exterior, permite la salida. Así el metafísico se vuelve crítico y nuestro conocimiento se vuelve una porción del conocimiento y no un absoluto no conocer y el hombre no es una absoluta irrealidad sino un μεταξύ al preguntarse, como práctico, sobre cómo pueden romperse las ataduras (p.61).

129) Buisman, p.58.

130) Friedländer, II, p.116.

131) Adam se refiere sistemáticamente a ella como "comparaison", o como "the simile of the cave", p.88

132) Buisman, p.55: "Die sogenannte "Mythe" der Höhle ist auch keine Mythe, sondern eine Bildergruppe, welche sehr schwer zu definierende philosophische Wahrheiten darstellen will".

133) Frutiger, p.101 ss.

134) No lo incluye en su lista de la página 13, se refiere siempre a ella como a un símil.

135) Hirsch, p.236: "Dabei sondern wir diejenigen Mythen

ähnlichen Darlegungen aus, die einwandfrei als Gleichnisse zu verstehen sind -wie vor allem das Höhlenglechnis und das Seelengleichnis aus der Politeia".

136) Stewart, p.246. Distingue alegorización de mitos antiguos y creación de alegorías nuevas que tienden a iluminar una doctrina o a inculcar una conducta. La forma de "sentimiento trascendental" que despierta, se refiere a ciertos sentimientos solemnes de lo que existe atemporalmente y se manifiesta en términos de bondad/maldad, deseo, etc. (p.44-46).

137) Frutiger, p.101-103.

138) Goldschmidt (1970), p.206: "D'autre part, le passage transpose sous forme de récit et d'histoire l'enseignement des deux textes precédents".

139) Willi, p.78, establece un paralelo exacto entre la prisión de la Caverna y el τόπος ὁρατός, entre las sombras de las cosas en la Caverna y el τόπος εἰκασίας, entre las cosas en la Caverna y el τόπος δόξης, el fuego es equivalente al sol, el mundo exterior es el τόπος νοητός, las sombras y reflejos del mundo equivalen a τόπος διανοίας, las cosas en sí del mundo definen el τόπος νοήσεως y, por fin, el sol es como ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. El segundo elemento de todas estas equivalencias define el camino dialéctico. Este esquema respeta la división cuatripartita.

140) Zaslavsky, p.143, recalca el empleo sistemático de la τέχνη frente a una denigración total de ἔρως. Ve rasgos de esta actitud negativa en casi todos los libros de la R.: así, en el libro primero la actitud de Céfalo ante τὰ ἀφροδίσια, en el tercero la sustitución de la vida sexual por la autoctonía y en libro séptimo donde, dejando aparte la valoración de conjunto, su observación sobre el ascenso del futuro filósofo es extremadamente justa: "The presentation of the philosopher's leaving the cave as an external compulsion

rather than as an internal and natural desire or ἔρως for the thruth".

141) Thesleff, p. 106.

142) Exactamente tres menciones explícitas: la de Glaucón, la del final de la Caverna, cuando da el término de comparación y la de 517 d: εἴπερ αὖ κατὰ τὴν προειρημένην εἰκόνα τοῦτ' ἔχει.

143) R. 518 a.

144) R. 518 a-b.

145) R. 518 a.

146) R. 518 b.

147) R. 518 c.

148) R. 518 c.

149) R. 519 b.

150) R. 519 d.

151) R. 532 b-c.

152) R. 539 e: καταβιβαστέοι... εἰς τὸ... σπήλαιον πάλιν...

153) Como por ejemplo la comparación con el zángano que aparece por primera vez en 552 c-e y recurre ampliamente en 554 b, d, 555 d-e, 559 d, 564 e, 565 a, c, 567 d, 573 a, e, 577 e. Para Tarrant (1946), que analiza del mismo modo el símil de la Caverna y sus vinculaciones y recurrencias, p.32, señala que la primera aparición es de símil pasando a metáfora, éste es uno de los tipos de organización de la estructura de imágenes de Platón. Así, la asimilación dinero/miel se metaforiza, a su vez, en 565 a. De la misma manera se adquieren rasgos nuevos como el hecho de que el término se convierta en denominación de las clases peligrosas para la ciudad en 567 d, llegando incluso a dar nombre al ἔρως de un determinado tipo de cosas en 573 a y, por último, el centro de interés se desplaza hacia el motivo del aguijón, esbozado en la comparación primera, y esto se produce en 573 e, cuando a ἔρως se le llama zángano sin aguijón. Para Tarrant

la inclinación por la alegoría extendida apunta a una elección deliberada más que a una consideración estrictamente intuitiva del proceso (p.29).

154) R. 611 c.

155) Phd. 107 c, 114 d.

156) R. 613 b.

157) R. 613 b.

158) R. 613 d. En general para la escatología, Alt. p.278 ss.

159) Y se recoge en el final mismo de R. en 621 d.

160) R. 614 a.

161) R. 614 b.

162) Adam, II, p. 434. Se trata de una alusión a los libros IX-XII de la Odisea. Tarrant (1946), p. 116, que en παμφύλου ve una etimología y un juego de palabras cuyo sentido sería: "This is surely intended to convey that Er is «Everyman»".

163) Grg. 523 a.

164) Adam recuerda trazas de ese λέιμων en los fragmentos órficos y en Empédocles. No se discute el origen.

165) Grg. 524 a.

166) Phd. 107 d.

167) Grg. 524 d-527 d.

168) R. 614 c.

169) Rhode, II, p. 220, n. 4;Adam, II, p. 435, n. 17.

170) R. 614 c, Grg. 526 b.

171) Tarrant p.31.

172) R. 614 e.

173) R. 615 a.

174) R. 615 a.

175) Adam, II, p. 442. La cosa significada es que la Tierra está en el centro, que el Sol, Luna y estrellas giran en torno a ella a diferentes distancias del centro y a diferentes velocidades y que participan del movimiento general del cielo pero tienen, al mismo

tiempo, un movimiento propio.

176) R. 616 b.

177) R. 616 d.

178) R. 616 d.

179) Para Parménides, causa de movimiento. Zeller la identifica con el fuego central de los pitagóricos. Para Adam, II, p. 452, significa que Necesidad y Ley regulan la vida del universo.

180) R. 617 b.

181) La anchura suele corresponder a las distancias existentes entre las órbitas.

182) R. 617 c.

183) R. 617 e: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. En opinión de Guthrie (1966), p. 184, probablemente figuraba en el dogma órfico una creencia similar.

184) R. 618 d-619b. Con repeticiones muy insistentes.

185) R. 618 d καὶ τί εὐγένεια καὶ δυσγένειαι καὶ ἰδιωτεῖαι καὶ ἀρχαι καὶ ἰσχύες καὶ ἀσθένειαι καὶ εὐμαθίαι καὶ δυσμαθίαι. Y en 618 e.

186) διαγιγνώσκοντα, ἀναλογιζόμενον. R. 618 c, d.

187) R. 619 b.

188) Grg. 527 c.

189) Adam, II, p. 460.

190) Adam, II, p. 460.

191) R. 620 e.

192) Adam, II, p. 461.

193) Phdr. 259 c ss.

194) Rhode, I, p. 316, n. 2; II, p. 390, n. 1.

195) Rasgos en el agua del olvido en el oráculo de Trofonio y en las tablillas órficas se habla de una fuente de la derecha, del recuerdo, y de otra de la izquierda, del olvido. Guthrie (1966), p. 179-180. Antes Stewart y Dieterich cuando habla de la tablilla de Petelia.

196) R. 621 c.

197) Guthrie (1966), p. 181, señala que hay una tablilla órfica de difícil lectura en la que quizá también se vea un paralelo con la imagen de los juegos. Lo que aparece es el vocablo στέφανος y el sentido general para Guthrie es: "He alcanzado mi recompensa".

198) Thesleff, p. 179 y también p. 114-115.

199) R. 615 a.

200) R. 615 d.

201) R. 616 b.

202) R. 616 b, d.

203) R. 616 e-618 a.

204) R. 617 a-d.

205) R. 617 d.

206) R. 617 e-618 b.

207) Vide párrafo 4 de esta misma sección.

208) R. 619 b-620 d.

209) R. 618 b.

210) R. 619 b.

211) R. 616 b.

212) R. 616 c.

213) R. 617 e.

214) R. 619 e.

215) R. 621 a.

216) R. 621 d.

217) Guthrie (1975), p. 557 ss.

218) Cornford (1903), p. 433-445.

219) Que la Luna tiene luz reflejada, las distancias relativas, etc. Para Schuhl el uso es un intermedio entre la ciencia y el mito, es una imagen de la ciencia.

220) Es el juego macrocosmos/microcosmos pero en sentido contrario: "The structure of the Republic rests entirely upon the homology between soul and state", Friedländer, I, p. 189.

221) Friedländer, I, p. 187. En su opinión porque se mueve

en el campo de la ética política, mientras que los otros dos diálogos conciernen, en mayor medida, al sujeto del conocimiento y al conocimiento de la naturaleza.

222) Olimpiodoro en su comentario al Grg. los llama νεκυῖαι y alinea las del Phd., Grg. y R.

223) Desde Couturat que los llama "Mythis de inferiis", Stewart, p. 85, Frutiger, Friedländer, Laborderie, p. 445 (que entiende que los mitos escatológicos vienen a ser un excurso por encima de los resultados accesibles al debate dialéctico); Willi, p. 72 ss, lo clasifica por su lugar en la estructura, como "Endmythos".

224) Boyancé, p. 100. τετρακτύς· ὅπερ ἐστὶν ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες en Diels,

225) Schuhl, p. 72 ss.

226) Picard en Schuhl, p. 77. Hay ofrendas de husos a Artemis, Afrodita Urania, Cloto e Hiperbóreas. Y también los husos de marfil de Efeso de estructura parecida al del mito.

227) Frutiger, p. 256 ss.

228) Willi, p. 73.

229) R. 614 c.

230) Empédocles, fr.115.

231) Empédocles, fr. 101 en Or. Fr., 20 (Kern, 222, 293).

232) Or. Fr. 17, 17 a, 20. Guthrie (1975), p. 557.

233) R. 621 a-c.

234) R. 614 c. Emp. 146, 147. Or. Fr. 17-19.

235) Frutiger, p. 260. Boyancé, p. 11 ss.

236) Guthrie (1966), p. 169-169.

237) Diels, I, p. 355, 1.15-32. Incluso para Dieterich, p. 129-134, existió una κατάβασις de Pitágoras que Platón habría seguido incluso en sus menores detalles.

238) Zaslavsky, p. 159 ss.

239) Zaslavsky, p. 163-164. En la interpretación que hace de las elecciones de vida destaca la merma de liber-

tad que el alma sufre por el hábito y que la salvación del alma, la conversión a la justicia se produce "fuera de" los intereses políticos (caso de Ulises). En este sentido puede hablar de que la R. es tanto una utopía como una antiutopía.

240) Willi, p.47-48 y p. 73. No discute nunca el carácter órfico del mito que es para él una característica.

FEDRO

I. Observaciones.

1. Llegados ante el *Fedro* nos encontramos con uno de los diálogos más complicados de Platón, por más elaborado y porque la unicidad de la obra literaria que en él se esboza parece que queda contradicha en ella misma. Como muy bien señala Thompson (1), se plantean ante el *Fedro*, desde la antigüedad más tardía (2), tres preguntas importantes: ¿cuál es el objeto del diálogo?, ¿en qué relación están sus partes? y ¿cuál es la relación que mantiene con los demás?.

2. La obra se abre casi, dejando aparte que como introducción está la situación geográfica del encuentro, con un excurso mitológico de importancia (3). Lo que realmente nos importa en él no es si Bóreas allí o tres estadios más arriba arrebató a Oritiya, sino la opinión de Sócrates acerca de éste tipo de mitos. Y así, a la pregunta de Fedro:

σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθει ἀληθὲς εἶναι (4)

responde Sócrates de un modo que tiene mucha importancia porque configura su postura personal respecto a la mitología. Dos cosas cabe señalar: la primera, que se trata de una postura estrictamente personal, no se hace referencia a la conveniencia educativa de los mitos; y la segunda, que, aunque se refiere a mitologías más antiguas, lo que termina Sócrates criticando son determinadas actitudes ante los mitos, pero nunca, en este texto, a los mitos en sí.

3. Respecto a las formulaciones, cabe señalar la aparición del término μυθολογία, que ya aparecía en el Hipias Mayor (5), y que presenta una combinación, que es de frecuencia alta con μῦθος; me refiero a su aparición con πείθει y con ἀληθὲς.

4. La respuesta de Sócrates explica que su postura es seguir la autoridad de lo establecido (πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν) (6), porque piensa que el esfuerzo de historiar o evemerizar los mitos es excesivo en comparación con los frutos que proporciona. La racionalización del mito no le interesa más que como un juego. Frente a esta postura se presenta a sí mismo como expresión de lo misterioso, oculto e incluso divino que pueda ser el hombre:

> θείας τινός καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον (7).

5. Para Robin, el acento del pasaje está puesto en la parte final, en las comparaciones de Sócrates con Tifón, en el sentido de que los mitos tradicionales son sugestiones de las que se puede sacar una visión más clarividente respecto a la verdad (8). Esto me parece verdaderamente importante, pero comparaciones de este estilo las hay en otros lugares de la obra platónica, sin ir más lejos en el Banquete (9), mientras que pocas veces se pone en tela de juicio la actitud racionalista ante la mitología. Porque es claro que aquí se habla de mitología, que el camino que propone Sócrates, directa e indirectamente, es reasumir las figuras y recrear los contenidos, no tanto por inyección de otros nuevos cuanto por metaforización de los mismos.

6. Por otra parte, no creo que se pueda entender el párrafo en el sentido de Zaslavsky (10), que lo interpreta como "an account of the genesis in Eros of the over-coming of death".

7. En el mismo sentido de estas mitologás más o menos racionalizantes, está la invocación a las musas de Sócrates (11). En especial la aclaración del epíteto:

> Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι ... εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετ' ἐπωνυμίαν, ξύμ μοι λάβεσθε τοῦ μύθου.

8. Esta fórmula, tercera invocación que se hace en el diálogo (12), es considerada, por la aparición del término μῦθος, como fórmula introductoria de mito, por Zaslavsky (13). También para Willi (14), resulta el lenguaje el propio de un mito. Es curiosa, además, la presencia de una fórmula inicial como de cuento:

> Ἦν οὕτω δὴ παῖς, μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός· τούτῳ δὲ ἦσαν ἐρασταὶ (15).

Ya el mismo Thompson (16) notaba el carácter diferente de la introducción, fuertemente impresiva, y del parlamento que le sigue. ¿A qué puede deberse el uso de μῦθος en este contexto?. Quizá deba entenderse que es totalmente intencionado, que señala el carácter de no verdad/no realidad del discurso. Y ésto marcado, no sólo por el contexto amplio y por la propia actitud de Sócrates, sino también por la ambigüedad del tratamiento de las musas, producida por la racionalización del epíteto.

9. Thesleff insistía (17) en la importancia de introducciones e interludios porque pueden quebrar un ritmo, crear un clímax o introducir, como una cuña, nuevos motivos que recurrirán con posterioridad. Si nos fi-

jamos en los discursos de Sócrates, éstos son prácticamente una unidad en la que diferentes interrupciones marcan el sentido de lo que sigue. En el primer discurso, que en sí, excepto un par de usos curiosos de μῦθος, no es materia específica, encontramos dos quiebros: el primero de ellos introduce el motivo de la posesión divina

δοκῶ τι σοὶ ὥσπερ ἐμαυτῷ θεῖον πάθος πεπονθέναι;

y el segundo nos importa, además de como creador de un ritmo nuevo, porque nos reitera en la vinculación de μῦθος para apartar responsabilidades del hablante:

καὶ οὕτω δὴ ὁ μῦθος ὅ τι πάσχειν προσήκει αὐτῷ, τοῦτο πείσεται (18).

A partir de este momento el interludio se vuelve un pequeño interrogatorio (19) que determina el pecado que se ha cometido contra Eros y el modo de expiarlo.

II. El Gran Mito del *Fedro*.

1. No hay en esta obra un corte, hay funcionamiento por desplazamiento, por contigüidad en los significados. No se puede olvidar, ciertamente, que importan la obra literaria y la escritura, en tanto vehículo de contenido, pero también en cuanto efectividad necesaria. En la medida en que constituyen tipos, formas y recursos potenciales y utilizables. Todo ello, es lo que importa, son caras del mismo fenómeno. La obra literaria es, como la comparación del diálogo con el ser vivo refleja, algo unitario. No porque todas sus partes sean iguales, sino porque son elementos de un todo único y muchas veces la relación de una parte con otra es solamente de proximidad. La unitariedad de la obra literaria es, en Platón, un concepto mucho más moderno de lo que se piensa:abarca el amplio marco en el que caben todos los puntos de vis-

ta subjetivos respecto a una cuestión: éste es el caso del *Banquete*; pero abarca también las distintas caras propias, objetivas, de un fenómeno: éste es el caso del *Fedro*. Y aunque se trate del mismo referente, la organización y los resultados serán muy distintos según se use el primer esquema o el segundo. Lo que distingue a los dos procedimientos es la oposición subjetividad/objetividad. Lo que los aúna es que se intenta abrazar la cuestón por todos lados.

2. Vamos a analizar el mito, y el primer enlace con su contexto lo verifica Sócrates entre el contenido del discurso de Fedro y la teoría, anticipada, de la posesión demoníaca. Y en el principio de su palinodia rechaza de plano la idea de que hay que complacer antes al no enamorado, por cuerdo, que al enamorado, por loco. Entre otras cosas porque la μανία es un don de la divinidad. Pasa a demostrar los beneficios que ésta produce afirmando que :

> la demostración estará falta de crédito para los "enterados", en cambio para los sabios será creible (Ἡ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος σοφοῖς δὲ πιστή. Δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι... τἀληθὲς νοῆσαι) (20).

El principio de la ἀποδείξις es la firmación de que toda alma es inmortal pues todo lo que se mueva a sí mismo lo es (21). El siguiente paso es la configuración de ella (ἰδέας):

> οἷον μὲν ἐστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτῃ οὖν λέγωμεν (22).

Se asemeja a la potencia congénita de un carro alado y un cochero:

ἔοικέ τῳ δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.

3. El primer problema que nos sale al encuentro es el de la delimitación de fronteras. La fórmula que hemos visto antes recoge, por el contenido, el mismo tipo de división del Cratilo (23); donde hay un λόγος ἀληθής que habita con los dioses y otro ψευδής que vive con los hombres. Conserva la característica de presentar verbo de decir (λέγωμεν) y una expresión decidida y clara de que se trata de un acto de hablar (διηγήσεως) que, como siempre, queda definida por la relación que establece con uno de los elementos de la oposición creible/increible, verdadero/falso o, como aquí, plano divino/plano humano. La oposición realidad/apariencia del texto (οἷον μὲν ἐστι/ᾧ δὲ ἔοικεν) no es tampoco ésta la primera vez que se encuentra (24).

4. Dos cosas hay que recalcar en la frase que compara el alma a un carro alado. La primera, que se trata de una comparación expresa (ἔοικε), la segunda, que no es al carro la comparación, sino al conjunto de fuerzas, a la tensión que se deriva de esa estructura.

5. Respecto a su construcción formal es ésta de frases simples que se contraponen, tiene repeticiones (ἡνιοχεῖ... ἡνιόχησις) (25) e incluso una cierta variatio (26) (καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ'ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος). En este punto termina la comparación base que hace de trampolín del resto. A continuación reconduce el parlamento:

> πῇ δὴ οὖν θνητὸν τε καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν (27).

Donde es importante la frase πειρατέον εἰπεῖν, porque sería la primera vez que en el interior de un mito encon-

tramos una referencia a la oralidad del fenómeno, que es, sin embargo, repetidísima en la fórmula de inicio. Del texto, hasta 246d, son resaltables: el uso inhabitual de la primera persona del plural, del hablante (πλάττωμεν) (28), y su final con una cuña que relanza el tema:

> τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι'ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν. Ἔστι δὲ τις τοιάδε (29).

6. Hasta ahora hemos visto dos secciomes: la sección A, en la que se establece la comparación coche/alma y la sección B, en la que se dice que el alma mortal fue una vez alada y perfecta pero cayó a tierra y también que la divinidad no es directamente cognoscible. Esta última sección se enmarca entre dos frases como la de πειρατέον εἰπεῖν y la de λάβωμεν... τὴν αἰτίαν. A partir de esta última frase, en una nueva sección que llamaremos C, encontramos una etiología. Notemos las peculiaridades encontradas hasta ahora: el inicio con una comparación, con una semejanza que se explicita y, en segundo lugar, diferentes secciones claramente marcadas. Es la primera vez que encontramos estos dos elementos.

7. La sección tercera tiene, de entre las características señaladas como de estilo mítico, las siguientes: uso de tiempos presentes (30), abundantísimo uso de participios (μετεωρίζουσα, ἐλαύνων, ἐπιμελούμενος) (31), adjetivos descriptivos (τὸ δὲ θεῖον, καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν καὶ ὅ τι τοιοῦτον) (32), frases de estructura idéntica (33).

8. El lazo que parece unir, aparte de la mera contigüidad, a las secciones A, B y C, es la repetición léxica que a partir de la sección A se basa en la comparación inicial, a la que llamaremos comparación madre. Y

así, de la comparación madre marcamos dos elementos distintos: uno, la ξύμφύτῳ δυνάμει y otro, la ὑποπτέρου ζεύγους καὶ ἡνιόχου. Estos elmentos son a su vez divisibles y posee cada uno su importancia y su tonalidad propia. Dentro de la misma sección A encontramos ἡνίοχου, ἡνιοχεῖ, ἡνιόχησις; y como derivado directamente relacionado, ἄρχων. En la sección B las más fundamentales repeticiones iran montadas sobre el ὑποπτέρου de la comparación madre (ἐπτερωμένη, πτερορρυήσασα), pero también se insiste en la idea del ξυμφύτῳ: ξυμπεφυκότα y en la de δυνάμει: διὰ τῆς ἐκείνης δύναμιν. Es importante que cada sección, independientemente de la comparación madre, aporta un elemento nuevo y retomable por el conjunto; es el caso del μετεωροπορεῖ y de la idea de habitación referida al cuerpo. También, desde la sección B, surge la idea de ordenación, de cuidado: ἐπιμελεῖται. En la sección C continúa el motivo del ala: τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, ἡ πτέρου δύναμις, πτηνόν, πτέρωμα; pero también recoge con μετεωριζοῦσα el μετεωπορεῖ de la sección B y un reflejo del κατοικισθεῖσα lo tenemos en ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ. Y la idea de la comunidad connatural en κεκοινώνηκε. El motivo del orden se acentúa en διακοσμῶν, κεκοσμημένη, τεταγμένοι, ἄρχοντες, κατὰ τάξιν, ἐτάχθη. Vemos cómo la inmensa mayoría de los elementos léxicos que, con variaciones, se han repetido, aparecían en la comparación madre. No es difícil pensar que ζεῦγος implica ἵππος y que en el concepto de auriga está implícita la idea de mando y dirección.

9. A partir de 247b se inicia una sección nueva. El corte se produce en

> τὸν δὲ ὑπερουρανίον τόπον, οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητής, οὔτε ποτε ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. Ἔχει δὲ ὧδε· τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα.

La relación con lo anterior es de contigüidad. Va a describir ahora el lugar supraceleste. La sección a la que llamaremos D, abarcaría en sentido lato hasta 249d y estaría dividida en tres secciones muy claras:divina, humana y ley de Adrastea. Formalmente, volvemos a encontrar la presencia inexcusable de verbos de decir. Y por la aparición de términos como ἀχρώματος, ἀσχημάτιστος, ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα (34) podría tratarse de un estilo intelectual. Pero también encontramos que repite elementos de la sección C, aunque ya iremos viendo cómo los amplía. Es el caso de los términos que se refieren a la nutrición: δαῖτα y θοίνην (35) y el del concepto de circunvalación y revolución: περιάγει ἡ περιφορὰ (36). Como el elemento nuevo el que se refiere a la idea de contemplación. Respecto a los términos de nutrición (37) es importante que mientras que en la sección C estos podían entenderse en sentido literal, en la D su sentido es traslaticio. Y ello se ve fácilmente en una combinatoria como νῷ τε ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη o como τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα o como τροφῇ δοξαστῇ o como ἡ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομή; únicamente en el caso del παρέβαλεν ἀμβροσίαν tenemos una combinación normal y de cuño literario. Respecto a las repeticiones de la idea de contemplar, el número es casi desmesurado: θεατὴ, ἰδοῦσα, θεωροῦσα, τοῦ ὄντος θέας, ἰδεῖν (38). De entre las que repiten motivos de otras secciones: al carro se refieren ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος (39), τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλήν (40), κακίᾳ ἡνιόχων (41) y al motivo de las alas las siguientes: πολλὰ πτερὰ (42), τοῦ πτεροῦ φύσις (43), πτεροῦται (44). Aunque la mayoría de los motivos pertenece a la comparación madre, cada uno juega su papel con independencia del resto. Así vemos cómo en el párrafo de la contemplación de las esencias la recurrencia gira en torno al conjunto de carro, caballos y auriga, mientras que en la parte referente a la caída y a la ley de Adras-

tea el mayor número de alusiones se hace al motivo de las alas.

10. Pero importa, antes que nada, hacer una precisión. Lo que ha nacido como una comparación ha cambiado de naturaleza. Ese cambio se realiza, de manera visible, a niveles sintácticos. Se empieza con combinaciones como θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι donde es claro que la sustitución ha sido al nivel esperado: caballos y auriga es igual al alma como un compuesto. Pero, sin embargo, hay otra imagen que viene a mezclarse: la de que el alma, ella misma, es un ente alado, imagen de gran tradición en la antigüedad. Se producen desplazamientos como por ejemplo ἐλθούσης δὲ αυτῆς ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτνην, donde parece que αὐτῆς se refiere a ψυχή y lo mismo sucede en un ejemplo como ἡ μὲν... ὑπερῆρεν... τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν, o como θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων. Estos desplazamientos han tendido a eliminar los límites entre los elementos comparados, fundiéndolos. Todo ello teniendo en cuenta que estamos ante dos imágenes diferentes: una que se refiere al alma como tal, la del alma alada; otra, que se refiere a su estructura, la del carro alado y que es importante para entender la estructura de cruces que se produce, que el elemento común a ambas es el rasgo "alada" que es, además, elemento común a Eros y explica la caída y la elevación.

11. De la ley de Adrastea hay que señalar, como rasgo de estilo, su carácter reiterativo, que se manifiesta en algunas repeticiones (45), o con fórmulas imperativas que están de acuerdo con su naturaleza (46). La sección D terminaría en 249 d.

12. La sección E se inicia con una nueva advertencia de cambio:

"Εστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας (47).

E introduce el motivo del recuerdo (ἀναμιμνησκόμενος (48), ἀναμιμνῄσκεσθαι (49), λήθην, μνήμης (50), μνήμην (51)) y el del amor como una iniciación mistérica, siendo éste un motivo ya recurrente en el Banquete (52) (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος) (53). Pero también recoge motivos anteriores, como el del alma alada (ἡ τοῦ πτεροῦ) (54). El motivo de la iniciación y el vocabulario religioso no es, en el fondo, más que un modo de vincular la cuarta manía, la erótica, con las otras relaciones de posesión de la divinidad. Y es un motivo que se repite con una insistencia muy notable: ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν (55), μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες (56), νεοτελῆς (57)) y que va ligado al empleo de un vocabulario religioso (ὠργιάζομεν) (58) y a la aparición de algunas acuñaciones de carácter órfico-pitagórico: la idea de la pureza (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ) (59), el juego de palabras σῶμα/σῆμα reflejado en ἀσήμαντοι τούτου ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες, ὀνομάζομεν (60) e incluso la aparición de una palabra como ὄστρεον (61). Hay que hacer notar que estas características de vocabulario inclinan la balanza del lado del estilo "ceremonioso" y no del mítico. La descripción de los efectos de la belleza y del amor se cierra con los epítetos de Eros y con el broche:

τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι ἔξεστι δὲ μή. ὅμως δὲ ἥ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν (62).

De los epítetos de Eros, insistir en que subrayan, de nuevo, el motivo del "ala".

13. A continuación se inicia otra nueva sección que abarca desde 252 c hasta 253 c, a la que denominaremos F. En ella se establece la relación entre cada alma y el dios en cuyo cortejo contempló las ideas. Si en la

sección anterior el enlace con la imágen del ala se producía pues por obra y gracia del amor el alma alada recuperaba, tras la caida, la suya, en ésta el enlace se produce con el motivo del carro, porque el diferente comportamiento ante el amado depende, directamente, del alma como estructura. Y así lo dice Platón mismo al inicio de la sección:

> Ἁλίσκεται δὲ δὴ ὁ αἱρεθεὶς τοιῷδε τρόπῳ· καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦ μύθου τριχῇ διείλομεν ψυχὴν ἑκάστην, ἱππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἴδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω· Τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φαμὲν, ἀγαθὸς, ὁ δ' οὔ. Ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν· νῦν δὲ λεκτέον (63).

La descripción de los dos caballos, que precede a la de su comportamiento, ofrece abundantes rasgos particulares. Como era esperable, construcción de la frase en oposición (64), pero oposición de cualidades en combinación no usual (τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος) (65), combinación que evidencia que se juega, a la vez, con dos planos de significado: el de la cosa a la que se compara y el de la cosa en sí; y se propicia incluso una cierta ambigüedad (66). Cabría preguntarse hasta qué punto no es querida esta fisura.

14. En esta sección F se resuelve, en síntesis, un viejo problema tratado ya desde el Lysis: el de si un ἀγαθός puede amar a un κακός y a la inversa. Se soluciona con la idea de la connaturalidad del amante y el amado, connaturalidad que se basa en que ambos han seguido al mismo dios. Es importante la identidad de la relación entre ambos, la superación de la vieja dicotomía ἔρως/φιλία; y es una superación metafísica:

"y le pasa desapercibido que, como en un espe-

jo, en el amado es a sí mismo a quien ve" (67). Se puede añadir que, aunque la imagen dominante sea la del carro, ello no excluye la insistencia en la imagen del alma alada (68).

15. La sección de la palinodia de Sócrates concluye con una oración a Eros (69), que cierra en anillo con la solemne iniciación (70), constituida por la invocación al dios.

16. En sentido estricto, los límites del mito me parecen que pueden establecerse desde

> ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω· τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι'ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν· ἔστι δὲ τις τοιάδε (71)

hasta

> δεῖ γαρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ'εἶδος λεγόμενον (72).

dividido en secciones bien diferenciadas y con unos contextos próximos que abarcan toda la palinodia de Sócrates. Con unas secciones previas y posteriores indefectiblemente unidas a él: la previa, porque precisa el sentido en que se entienden palabras como Dios y alma, y porque proporciona la comparación madre; la posterior, porque aplica el mito al campo de la vida humana cotidiana. El mito permite el entronque del hombre con el otro tipo de realidades y no a niveles teóricos, sino vivenciales. Y esto se manifiesta en que la imagen del carro y los caballos es usada, explícitamente, dos veces en distinto plano: en el celeste ante las ideas y en el terrestre ante el amor, en una equivalencia total de proporciones. El amado es al alma del amante en la vida terrestre lo que las ideas son al alma en la vida celeste. Y el carro-alma es pivote fijo. La noción de paralelismo muestra su fuerza a lo largo de toda la palinodia: ésta empieza con una descripción de los

estados alógicos o de posesión (73) y termina cuando se llega a la cuarta forma de <u>manía</u> que es el amor (ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας) (74). Con esta estructura se establece no sólo un paralelo de función entre ambas zonas, sino además una recurrencia a la parte anterior y posterior del diálogo, lo que apoya, por otra parte, nuestra idea de que la zona final no debe incluirse en el mito.

17. Es claro que nuestro criterio es divergente en lo que respecta al establecimiento de los límites del mito. Nuestra idea motriz es la delimitación de las unidades a partir de un procedimiento de lingüística del texto, como es la recurrencia. Que todo el párrafo hasta 257 b constituye una unidad, que se intuye, en sentido amplísimo en 243 b y en sentido estricto, en 246 a, se puede afirmar por las recurrencias, anáforas y catáforas que se producen en el texto. Por las mismas razones se puede afirmar que lo que hemos llamado comparación madre es realmente el núcleo de las recurrencias y los desarrollos semánticos.

18. Nuestra postura se opone a las de Stewart (75), Frutiger (76), Zaslavsky (77), Robin (78), Hirsch (79) y Willi (80) en la determinación de los límites del mito; aunque hay que añadir que entre ellos no hay acuerdo y que no suele ser éste un punto primordial en su interés.

19. Respecto a la consideración general del mito, no estamos de acuerdo ni con la teoría de Hirzel (81), que lo considera como una ejemplificación de la retórica auténtica frente a la retórica mentirosa de Lisias (porque una de las peculiaridades del mito platónico frente al sofístico de su época sería tender a ser un esbozo de una nueva poesía, de una nueva religión e incluso de una

nueva filosofía natural); ni con la de Thompson (82), que también lo relaciona con la retórica filosófica. Estas dos opiniones son producto de un ceder la parte filosófica del diálogo ante la parte retórica con toda la mutilación que ello implica. Tampoco estamos de acuerdo con el carácter alegórico que algunos le atribuyen. Tal es el caso de Thompson, que cree que este mito tiene unas características particulares porque es, en muchas de sus partes, "a deliberate allegory" (83) y que no se produce la confusión cosa-signo que es habitual en otros muchos mitos. Nosotros, por el contrario, hemos notado que se trata de una comparación base que se metaforiza, expresión que no emplea Thompson pero que deja entrever cuando habla de fusión cosa-signo (o de presentación independiente, en este caso sería anterior lo filosófico y lo significado a lo mítico y el signo). También nos parece parcial la consideración de Stewart (84) para el que el mito ocupa un lugar en la "deduction of the categories of the understanding". Señala el carácter comprehensivo del mito como historia del alma, no en sus postrimerías sino en su totalidad: por ello es a la vez etiológico y escatológico. Pero este punto de vista deja sin posibilidades de entendimiento toda la parte del diálogo llamada "retórica".

20. Friedländer (85) explica el origen de los motivos distintos del mito; se trata, para él, de un esfuerzo por plasmar todo lo inefable. Hirsch, que recoge del anterior la idea de que la primera parte del mito retoma todo el pensamiento platónico anterior al diálogo, desde la aretḗ a las ideas, y la segunda, relaciona retórica y dialéctica, vinculándose a los diálogos más tardíos, sitúa al mito como cierre de la primera y apertura inexcusable de la segunda (86). Condiciona al mito toda la estructura del diálogo. Y la unidad del todo la provoca el

hecho de que "Sein, Wahrheit und Sprache sind für Platon im Ursprung fraglos dasselbe" (87). Esto permite explicar la relación de la retórica con la teoría de las ideas. Introduce una idea de importancia (porque explicaría para el mito en general el uso explícito de verbos de decir), la de que "der Mythos... hat seine Wahrheit ganz und ausschliesslich in der Einheit von Sagen und Hören" (88). De alguna manera es dependiente de la idea de Schleiermacher de un Fedro-compendio, que es, desde nuestro punto de vista, excesiva. No estamos de acuerdo tampoco con las relaciones tan independientes que establece entre mito y logos.

21. Desde otro ángulo, vinculando al mito directamente con la parte retórica, Zaslavsky (89) lo relaciona con la carta VII, como versando ambos sobre la enseñanza misma de Platón. Representaría un cruce entre διαίρεσις y συναγωγή, que el autor define, respectivamente, como método del λόγος y del μῦθος.

22. Este mito es para Willi (90) el enlace de Eros y alma. Se trata de un Gleichnismythos, que forma familia con el del Banquete, la Caverna y la carta VII, tratando todos ellos de Eros. Pero también su primera parte tiene un motivo que es propio de los mitos de final de diálogo (91), el motivo del alma. La asociación en torno al tema de Eros es posible porque éste tiene un doble modo de ser, filosófico y humano, que se ejerce como impulso metafísico hacia el conocimiento y hacia la belleza. Todos estos mitos, muy vinculados al logos, tienen distintas gradaciones y distintas metas: la del Banquete es la idea de lo Bello y los grados se determinan por el concepto de participación; en la Caverna es la idea del Bien y los grados se determinan por la dialéctica; aquí en el Fedro la meta es la misma y los grados se determinan por la aparición de lo Bello. El problema mayor que esta interpretación

plantea es el de la desconexión del mito con el resto del diálogo. Por el contrario, los que hacen una lectura más retorizante del mismo tienen el grave inconveniente de desoír su contenido fundamental. La interpretación más natural debe englobar ambas caras, porque son eso, caras del mismo fenómeno.

III. El Mito de las Cigarras.

1. Tras un corto intervalo (92) en el que se trata el problema de la escritura, de su estimación o desestimación, por desplazamiento, se llega al llamado Mito de las Cigarras. El único hilo conductor aparente es la persona de Lisias, sobre quien, de nuevo, se inicia el tratamiento de la cuestión. No es la primera vez que en este diálogo se menciona el problema, sino que, por el contrario, éste se abre bajo el signo de la escritura con el libreto que Fedro oculta en su encuentro con Sócrates. Inicialmente parecería un motivo banal, pero no lo es, recurre, sale a flote de nuevo; aquí y aún después (93).

2. Vamos ahora a analizar el contexto inmediato del mito (94). Se trata de una anáfora

> καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν, ὡς ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ
> κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες, ᾄδοντες καὶ αλλήλοις
> διαλεγόμενοι καθορᾶν καὶ ἡμᾶς

y a ésta hay que añadir la de

> ὁ γέρας παρὰ θεῶν.

Respecto al mito en sí, tiene un núcleo que consideramos iniciado en λέγεται δ'ὥς πότ'ἦσαν (95). Como fórmula inicial casi únicamente λέγεται, pero teniendo en cuenta que está precedida de la fórmula de atención:

> οὐ μὲν δὴ πρέπει γε φιλόμουσον ἄνδρα τῶν
> τοιούτων ἀνήκοον εἶναι.

Aparece el elemento, ya habitual, que precisa que se trata de un fenómeno oral, que implica necesariamente un oyente.

3. Como elementos formales habría que señalar, aparte de la fórmula de iniciación en imperfecto, propia de narrativas populares, aparecida ya en el primer discurso de Sócrates (96), las referencias temporales (ποτε, πρίν, τότε) (97), el abundante uso de participios (γενομένων, φανείσης, ᾄδοντες, τελευτήσαντες, τετιμηκότας) (98), frases introducidas por μὲν... τῇ, δὲ...τῇ, δὲ, αὖ δὴ (99); la estructura de la frase, sin ser especialmente complicada, no es tan simple como en el mito del Gorgias; pero esa característica la comparte, decididamente, con el gran mito y quizá pueda deberse a la propia evolución del estilo platónico más que a otra cosa. Thesleff (100) distingue las siguientes sombras de estilo: patético (visible en la imaginería de origen literario que aparece, según nuestro corte, en la parte previa (101): παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρῆνας (102)...), mítico y de "onkos style".

4. Las relaciones con el contexto previo son intensas: desde la anáfora ya señalada hasta la repetición del ὃ γέρας παρὰ θεῶν ἔχουσιν en γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν (103). Las relaciones que se establecen entre cada musa y su patrocinio se basan en la etimología: Τερψιχόρᾳ-χοροῖς, Ερατοῖ-ἐρωτικοῖς, Οὐρανίᾳ-λόγοι περί τε οὐρανον, Καλλιόπῃ-ἰᾶσι καλλίστην φωνήν (104). Dentro del diálogo hemos de remitirnos a un par de coincidencias que pueden no carecer de sentido: la primera de ellas se produce al principio del diálogo (105), donde se menciona, de pasada, al coro de las Cigarras y la segunda, respecto a las etimologías de las musas, del comienzo del primer discurso de Sócrates (106). Salta a la vista la diferencia en el tratamiento de la etimología, que en este pasaje son casi bufas, si no intrascendentes, mientras que en el mito han servido para

establecer una relación natural entre el nombre de la musa y su esfera de influencia; sería un ejemplo auténtico de ἔτυμος λόγος (107).

5. La primera referencia a las Cigarras y la primera invocación a las musas caen dentro del plano habitual humano: así invocan a las musas los hombres que no resisten el encanto de su canto en las tardes calurosas del verano, mientras que los hombres que son capaces de hablar y no escuchan los encantamientos saben invocar a las musas en su justo nombre y para su justa función. Esta oposición se establece clarísima desde la anáfora, marcada por los términos τοὺς πολλοὺς frente a ἡμᾶς (108). Se cierra el mito con una fórmula conclusiva (109) πολλῶν δὴ οὖν ἕνεκεν λεκτέον..., que vuelve a insistir en la oralidad del fenómeno.

6. El mito mismo establece un escalón entre las musas: las de la poesía, las del amor y, por último, la de la filosofía, que se subdivide, a su vez, en discursos humanos y divinos. Es digno de mención el hecho de que esta división recoja la distribución cuatripartita de la manía: una relativa a la divinidad, otra adivinatoria, la tercera producida por las musas (110) y la cuarta, la erótica. Aquí el patrocinio de las musas, entes que engendran posesión y éxtasis, se atribuye a la poesía en sus divisiones correspondientes; se precisa qué tipo de ἔργον se puede realizar en esa posesión. La filosofía es, entonces, también un delirio; también son un delirio los λόγοι respecto al hombre y a la divinidad. Los mismos fenómenos los toma Platón desde ángulos muy distintos y el panorama es totalmente proteico. En los párrafos de la posesión aclaraba la naturaleza de unos fenómenos que parecen escapar al control de la parte racional del hombre, pero que, a la vez, tienen vía libre para acceder a unas esferas de conocimiento y de

comunicabilidad más hondas e inaccesibles para la parte racional. Aquí esta teoría previa se explicita; por una parte, se hace armonía con unos nombres heredados, los de las musas (111), por otra, añade al contenido de estos nombres la veta de señoras de la posesión. Aquí los discursos de filosofía son también materia de irracionalidad, materia de posesión y Platón abre las puertas del conocimiento a un concepto más global y menos mutilado del hombre. Y la recurrencia de la idea de posesión lo confirma (112).

7. Frente a esta opinión, frontalmente, se sitúa Zaslavsky cuando afirma que no se trata de un mito porque no es un relato genético (113). La interpretación general que hace del mito no puedo menos que calificarla de "exótica". Relaciona a las musas, hijas de Zeus y Memoria, con el recuerdo filosófico y afirma que, antes de que ellas llegaran a ser, el lenguaje humano, falto de recuerdo y de memoria, no era más que algo caótico (114).

8. De entre los que han depreciado el contenido del mito, tenemos a Friedländer, que considera que el único interés que tiene es el relanzamiento de nuestra atención (115). Casi todos estos autores coinciden en señalar la fuerte tonalidad poética del mito y esta afirmación les lleva a la depreciación de su contenido. No creo que una cosa niegue la otra y, además el valor filosófico parece estar más en el todo que en las partes (116). Del mismo criterio es Frutiger, que lo incluye entre los mitos alegóricos, cuyo papel es el de simples cuentos o alegorías y su interpretación es tan fácil que no exige desarrollos largos. De esta manera, la fábula de las Cigarras no es más que un modo poético de poner al joven Fedro en guardia contra la pereza del espítitu (117). Opina también Frutiger que es a este tipo de mito al que

conviene particularmente bien la definición retórica de λόγος ψευδης εἰκονίζων ἀλήθειαν. Aunque si la verdad es de un alcance tan corto como la que él le supone al mito de las Cigarras, no vemos que haya ningún interés en encubrirla o en desvelarla. Ya él mismo (118) se da cuenta del problema que supone aceptar esta clase de mito cuando Platón ha desaprobado tan radicalmente la racionalización del mismo.

9. Por otra parte, siempre que se entienda que la alegoría es algo interno a la obra, debe suponerse la necesidad del autor de hacer notar que el elemento X debe ser siempre sustituido por el elemento Y. Y, además, si se piensa que el fenómeno se produce desde la perspectiva del lector, que hace una lectura nueva y traspone los significados, entonces se trata de un fenómeno más cultural o ideólogico que de otro tipo y es ajeno, en principio, a la obra. Contra esta segunda perspectiva se pronuncia Platón y, respecto a la primera, no da la clave de las sustituciones. No creo que se pueda pensar, ahora desde este ángulo nuevo, que se trata de una alegoría.

10. Willi (119) insiste también en la tonalidad poética del mito, se trataría de un "rein künstleriche Mythos" y acentúa su valor posicional. En la misma idea abunda Friedländer (120) cuando afirma que el valor capital del mito es el de transición entre el primer tópico (el contraste entre el discurso escrito y el oral) y el segundo (respecto al conocimiento de la materia). Ha visto hasta qué punto este pequeño mito es independiente de las llamadas primera y segunda partes.

11. Pero lo que parece mejor es no intentar estimar más una parte que otra. Si hay que hacer una lectura

nueva, diríamos que se trata de la cara y la cruz de la misma moneda: la forma, el vehículo, es la retórica que se ejemplifica sobre un contenido, quizá el más fértil de todos, el del amor. El mito de las Cigarras, en esa lectura global, predicaría únicamente la verdad de ese contenido oponiéndolo a los contenidos mentirosos y falsos de la retórica, a los del primer discurso de Sócrates y, sobre todo, de Fedro. Hirsch (121) insiste en el carácter no trascendental del mito al que, en principio, considera "Mythologem".

IV. El Mito de Theuth.

1. La recurrencia del motivo de la <u>manía</u> construye un anillo grande que abarca desde 244a hasta 265b y sus divisiones se repiten en estos dos puntos, inicial y final. En este segundo punto se la define como

> τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην (122).

Se atribuyen dioses patrones a cada tipo de locura y, en relación estrecha con la lectura propuesta del mito de las Cigarras, se asimilan con el sustrato tradicional: así Apolo preside la adivinación, Dioniso la iniciática y Afrodita y Eros la erótica. Y tras ello la vista del autor se vuelve sobre su obra y ésta se convierte en motivo de análisis:

> Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι, τούτων δὲ τινων, ἐκ τύχης ῥηθέντων, δυοῖν εἰδοῖν εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν δύναιτο τις οὐκ ἄχαρι (123).

2. Se produce entonces un distanciamiento que en la literatura antigua es pocas veces tan lúcido como aquí. Este párrafo es broche del tema de la posesión y la locu

ra y, a la vez, de la discusión sobre la verdad y el engaño implicada en el mito. Pero también es apertura de un nuevo capítulo:los discursos que allí valían como contenido aquí se vuelven material de estudio en sí mismos. El diálogo tiene más de un nivel en que puede ser analizado y presenta una enorme exigencia de incorporación de la crítica literaria al resto de lo que, por repetición, parece que puede definirse como platónico. En esta exigencia de incorporación de la literatura al pensamiento platónico debemos encuadrar el problema de la eticidad de los contenidos, el del carácter educativo de la misma, el de la capacidad de influir en comportamientos sociales y, sobre todo, políticos (124).

3. Y esta exigencia se formula, por otro lado, en una concepción más o menos embrionaria, pero de una finura genial en ocasiones, sobre el fenómeno de la literatura en sí. Y lo que es más curioso es que ésta se contempla en la relación obra-destinatario. Desde esta pers*pectiva los temas del diálogo se enlazan en una relación* compleja: los discursos son una ψυχαγωγία (125) y para que sea científica, Platón dirá objeto de τέχνη (126), necesita conocer el alma, su potencialidad y su estructura, y con ello se remite al mito del carro, y tener un conocimiento del todo sin el cual el alma tampoco puede ser conocida (127). Respecto al discurso en sí, como entidad, la concepción de la obra como un ente orgánico, como un ser vivo (128) me parece perfecta para entender la unidad y la diversidad, de forma y de función, de este mismo diálogo, en clara oposición con quienes hablan de dos partes irreductibles o seccionables una en aras de la otra. Se ha confundido, históricamente, ser vivo con ser redondo y la analogía, en cambio, no puede ser más clara: partes que se unen por contacto, todas en función de todas y del conjunto, pero de apariencia distin-

ta, cada una con su función y su forma. La imagen es, además, recurrente desde el inicio mismo del diálogo (129).

4. Con el planteamiento del problema del discurso escrito, problema de base de cualquier razonamiento sobre el fenómeno de lo literario, se relaciona, de manera directa, la cuestión del recuerdo que tanta importancia tiene para Platón en otros campos. Desde el inicio del diálogo se hacen abundantes menciones, cosa rara en Platón, de libros en general y de escritura de discursos: desde la pregunta a Fedro por el discurso que lleva escondido (130), a combinaciones como

> παλαιοὶ γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, περὶ αὐτῶν εἰρηκότες καὶ γεγραφότες (131)

y las abundantísimas referencias en el contexto del mito de las Cigarras (132). Con estos precedentes entramos en el mito de la escritura.

5. La fórmula de introducción sería la siguiente:

> Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί, ἆρά γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων; -Γελοῖον ἤρου, ἀλλ' ἅ φῂς ἀκηκοέναι λέγε (133).

En ella no falta ni la mención de la oralidad, ni la predicación de la verdad.

6. La estructura de la sección que comprende el mito de la escritura, que abarca desde 274b hasta 277a, es más complicada de lo que a primera vista parece. El mito estricto abarca únicamente hasta 275b. Desde 275c hasta 276b tenemos una reflexión sobre el mito, que amplía y aplica lo que éste dice a la vida cotidiana. A continuación, como si esto no bastara, una forma nueva,

que me sentiría tentada de llamar "parábola", porque parece reunir todas las características del género.

7. Características del mito son: sus alejamientos espaciales y temporales (134), participios (ὤν, μαθόντων, ἀναμιμνησκομένους, γενομένοι, ὄντες, etc.) (135), bimembración (τὸ μὲν ἔψεγεν... τὸ δ' ἐπῇνει/ἄλλος μὲν... ἄλλος δὲ) (136), diálogo interior introducido de la manera usual (ὁ δ' εἶπεν, ἔφη) (137). Thesleff (138) estima que desde 274b hasta 275b hay estilo mítico aunque muy mezclado con otros estilos; mezcla que tendería a anular la natural simplicidad del estilo.

8. En el mito se repite, reiteradamente, la vinculación entre escritura y recuerdo y, por consiguiente, la escritura aparece como un remedio del olvido. Esto se observa palpablemente en la aparición de términos como μνημονικωτέρους, μνήμης, ἀναμιμνησκομένους, ὑπομνήσεως (139). Estas reiteraciones se dan únicamente en el mito, porque su punto central es la distinción entre recuerdo y rememoración; en cambio, el interés del resto se centra en la idea de la vitalidad de la escritura, mejor, en su carácter no vital, como cosa muerta.

9. De este carácter no vivo protesta Platón en las secciones que siguen al mito; así se manifiestan en la asimilación entre escritura y pintura. La misma idea aparece en lo que decíamos al principio que podía entenderse como una parábola: la comparación entre el sembrador de jardines de Adonis y el que enseña la escritura. La primera evidencia notable para considerarlo parábola es la de que los elementos comparados son acciones, o mejor, una tipología moral; el otro rasgo es el de que el sustituyente pertenece a la vida cotidiana. La comparación se realiza en una estructura de proporcionalidad:el

que forja las almas de sus discípulos mediante la escritura es, respecto al que las forja mediante la palabra y el trato, como el agricultor consciente respecto al sembrador de jardines de Adonis (140). Los rasgos comunes entre las semillas de Adonis y la palabra escrita giran en torno al carácter de indefensión y debilidad debido al poco arraigo (141).

10. Platón ha contemplado el hecho literario desde muchos puntos de vista: en sus ventajas (como recuerdo), en sus inconvenientes (despersonalización, falta de adaptación, falta de vitalidad); desde el punto de vista del lector (en el diálogo que éste establece con el libro) y, ahora, desde el punto de vista del autor. Tanto el sembrador de semillas como el de ideas no van a sembrar fuera de tiempo para que florezca rápido y rápido se agoste, sino que siembran para que, a su tiempo, brote una cosecha capaz de convertirse en semilla (142). El proceso de la escritura es como un algo postizo, el carácter de externidad de lo escrito se recalca más de una vez (ἔξωθεν οὐκ ἔνδοθεν) en el mito (143). Recordemos la semejanza existente entre la comparación de la siembra y la imagen tan conocida del *Banquete* (144) de los sembradores y alumbradores de discursos.

11. Una lectura muy distinta y quizá viciada hace Zaslavsky (145) cuando entiende el mito como un diálogo entre el ἔργον socrático (Ammón) y el ἔργον platónico (Theuth). En cambio, para Frutiger (146) es una "ingeniosa historieta" por la que Platón pone en boca de un "rey egipcio" su desdén por los libros.

12. Ya hemos visto como el motivo de la escritura se esbozaba desde el principio mismo de éste. En su reflexión sobre el hecho de la creación literaria, re-

flexión que implica distanciamiento, la encuadra como un producto alógico, como un fenómeno que, como el amor, se separa del comportamiento humano habitual. Por el lado del contenido hace un recorrido por los que son "verdad" y esos *contenidos se exponen, decididamente, en el mito* central: el alma es inmortal, las ideas son los objetos del conocimiento, a la vez, objetos del recuerdo mediante el amor y éste es el mecanismo que impulsa para emprender el camino. Además de éstas dos caras, ejemplifica en su propio discurso las relaciones que un significante debe mantener con su significado.

13. En síntesis, una estructura literaria perfecta, con una culminación central plena, el Gran Mito del diálogo, pero además, apuntalada y compensada por los dos mitos mediales, de la Escritura y las Cigarras. La misma construcción y disposición mítica crea equilibrio, a la vez que es capaz de crear dos zonas de interés, caras del mismo fenómeno, pero distintas en naturaleza. Es el Gran Mito el primer ejemplo encontrado de mito complejo platónico y un hito a tener en cuenta.

Notas

1) Thompson (1868), 1973, p.XIII.
2) Thompson (1868), 1973, p.XIII. Señala los diferentes epítetos con los que se intentó etiquetar el diálogo desde la antigüedad: ἢ περὶ καλοῦ, ἢ περὶ ἔρωτος, ἢ περὶ ῥητορικῆς, περὶ τἀγαθοῦ, περὶ ψυχῆς, περὶ τοῦ πρώτου καλοῦ.
3) Phdr. 229 b.c.f. Gil, p.311 ss.
4) Phdr. 229 c.
5) Hp.Ma. 285 e-286 a.
6) Phdr. 230 a. c.f. Tate, p.142 ss.
7) La misma expresión aparece mucho más adelante en el mito cuando se vuelve sobre el tema de la participación del hombre en lo divino.
8) Robin (1961), p.CXIII.
9) Smp. 215 b.
10) Zaslavsky, p.24 y 55-56.
11) Phdr. 237 a.
12) Phdr. 229 e y en 230 b-c.
13) Zaslavsky, p.56.
14) Willi, p.11.
15) Phdr. 237 b. Thompson (1868), p.25. Insiste en el carácter de fórmula convencional.
16) Thompson (1868), p.151.
17) Thesleff, p.33. Como un procedimiento general digno de tenerse en cuenta siempre.
18) Phdr. hasta 242 a.
19) Phdr. 242 d.
20) Phdr. 245 c.
21) Phdr. hasta 246 a.
22) Phdr. 246 b.
23) Cra. 384 b.
24) Grg. 527 a-b, sobre todo Phd. 180 d-e.

25) Phdr. 246 a-b.
26) Phdr. 246 b.
27) Phdr. 246 b.
28) Phdr. 246 c, a.
29) Phdr. 247 d.
30) τρεφέται, αὔξεται, φθίνει, διόλλυται, πορεύεται, ἐπιστρέφεται, ἵσταται, πορεύονται.
31) διακοσμῶν, etc. 247 e.
32) Phdr. 247 d.
33) Phdr. 247 e.
34) Phdr. 247 c.
35) Phdr. 247 b.
36) περιφορὰ περιενέγκῃ (247 d), ἐν δὲ τῇ περιόδῳ συμπεριηνέχθη (248 a), τὴν περιφορὰν, συμπεριφέρονται (248 a), περιόδον (248 c) y τρίτῃ περιόδῳ (249 a).
37) τρεφομένη, τὸ προσῆκον δέξασθαι, τρέφεται, ἑστιαθεῖσα, παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν.
38) Phdr. 248 a, b, c, 249 b.
39) Phdr. 247 e.
40) Phdr. 248 a.
41) Phdr. 248 b.
42) Phdr. 248 b.
43) Phdr. 248 c.
44) Phdr. 248 e, 249 a y 249 c.
45) Phdr. 248 c: βαρυνθῇ, βαρυνθεῖσα.
46) Phdr. 248 d: μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν.
47) Phdr. 249 d.
48) Phdr. 249 d.
49) Phdr. 250 a.
50) Phdr. 250 a.
51) Phdr. 251 c.
52) Smp. 210 a ss.
53) Phdr. 246 b.
54) Phdr. 251 b, πτερωτή (251 c), ἡ τοῦ πτεροφυεῖν...

φύουσα τὰ πτερὰ (251 c), τὸ πτερὸν (251 d), τὴν βλάσ
την τοῦ πτεροῦ (251 d), πτέρωτα, πτεροφύτορ' (252 b).

55) Phdr. 250 b.

56) Phdr. 250 c.

57) Phdr. 250 e.

58) Phdr. 250 c.

59) Phdr. 250 c.

60) Phdr. 250 c.

61) Phdr. 250 c. También aparecen términos religiosos como: σέβεται, θύοι, ἀγάλματι καὶ θεῷ (250 e, 251 a). En el mismo sentido la insistencia en los términos de contemplación y de visión esparcidos entre 250 b y 251 c.

62) Phdr. 252 b.

63) Phdr. 252 c. El sentido general de esta sección quizá sea el de establecer una relación estrecha entre cada alma y el dios en cuyo cortejo contempló las ideas. Esto ha sido puesto en relación con el horóscopo porque el carácter de cada tipo de persona coincide con las descripciones usuales que éste ofrece: así la violencia de los que siguen el carro de Ares. La razón, para Platón, es el concepto de imitación. Toda alma tiende a imitar a la divinidad en la búsqueda de un amado que se asemeje a su dios guía.

64) Phdr. 252 e.

65) Phdr. 253 d.

66) ἄπληκτος κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται o incluso en τὼ ἀκολάστω αὐτοῖν ὑποζυγίων, λαβόντε τὰς ψυχὰς ἀφρούρους. La imagen de los caballos y el auriga redobla aquí su importancia incluso en el vocabulario relacionado con ello: τὰς ἡνίας, ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ, ὁμόζυγα, ἐνδάκων τὸν χαλινὸν (254 c-d). c.f. Dumortier, p.346-348, para las fuentes del carro.

67) Phdr. 255 b. En el neoplatonismo renacentista las ideas de Eros y Anteros tendrán una importancia trans

cendental. La consideración religiosa del fenómeno la marca el uso del vocabulario específico: en 252 e, ἄγαλμα, τιμήσων, ὀργιάσων; en 253 a, ἐνθουσιῶντες, ὥσπερ αἱ βάκχαι; en 254 b, ἐν ἁγνῷ βάθρῳ.

68) ὑπόπτεροι (256 b), ἄπτεροι, πτεροῦσθαι (256 d) y ὁ ὁμοπτέρους (256 e). Incluso cuando se habla del encuentro amante/amado, se usa la misma formulación que para describir la acción de la belleza sobre el alma. Es recurrente también la noción de un fluido que se derrama desde los ojos y que se relaciona con la etimología de Eros (c.f. 253 e y 255 c-d).

69) Phdr. 257 a.

70) Phdr. 243 b.

71) Phdr. 246 d.

72) Phdr. 249 b.

73) Phdr. 245 b.

74) Phdr. 249 d.

75) Stewart, p.282 ss. que piensa que abarca desde 246 a hasta 257 a.

76) Frutiger, p.30, desde 246 a hasta 257 b.

77) Zaslavsky, p.56, agrupa desde 243 e hasta 257 b.

78) Robin (1961), p.CVIII. Sigue la teoría de excluir del mito la demostración de la inmortalidad del alma, como Friedländer, I, p.192.

79) Hirsch, p. 237, desde 246 a hasta 249 d.

80) Willi, p. 79 y 81, considera que la demostración de la inmortalidad del alma (245 c-246 a) está estrechamente unida al mito.

81) Hirzel, p.262. Respecto al elemento poético que él considera componente necesario del mito, habría, quizá no en el Phdr., mucho que discutir. Está claro que en este último hay elementos poéticos y el más notorio de ellos es el carácter metafórico del relato, pero, desde luego, no siempre es así. Sin embargo, el poner de relieve que en el uso del mito es

Platón, en origen, hijo de su tiempo, me parece que no ha sido una idea suficientemente aprovechada.

82) Thompson, p.XIX, 155 y 163; Stewart, p.97, n.3. Desde luego, lo que ya no es tan evidente es que del hecho de la alegoría se tenga que pensar que el diálogo es una introducciónа un curso de filosofía o el discurso inaugural de la Academia. Thompson, por razones enteramente de peso, se pronuncia contra la datación tempranísima de Schleiermacher (1836), 1973, p.48. Frente a la opinión de Hirzel, p.159, piensa que la parte de descripción celeste es "puramente imaginativa" y que el objeto del mito no es lo cósmico sino lo moral.

83) Thompson, p.165.

84) Stewart, p.298 ss. Se ve claramente la poca adecuación de la terminología kantiana, como bien señala Frutiger. La visión de las ideas sería una condición "a priori" de la experiencia sensible y el imperativo categórico sería, de entre las ideas, la Justicia y la Moderación en sí.

85) Friedländer, I, p.193 ss. El carro tiene paralelos en los Katha Upanishad.

86) Friedländer, III, p.229-230. Sería un puente en toda la producción platónica porque el personaje de Fedro aparece ya en <u>Prt.</u> e <u>Hp. Ma.</u> (que es la lucha de la filosofía y la retórica) porque el tema de la retórica ya se ha tratado en <u>Mx.</u> y porque el tema del amor se trató en <u>Ly.</u> y <u>Smp.</u>

87) Hirsch, p.259 ss. Para él toda la estructura del diálogo es dependiente del mito central que es capaz incluso de modificar la significación de lo que precede y sigue. Le concede una importancia capital al tipo de construcción dialógica que presenta. Para él, que aún habla de "logos" y de"mito" casi personificándolos, ambos se suponen y se necesitan: el

"logos" al "mito" porque sin él sería inconcebible cómo el Ser puede originarse y perecer y el "mito" al "logos" porque si no lo sería cómo puede ser lo que es (p.280).

88) Hirsch, p.291. Según estas ideas, la crítica que Platón hace a los mitólogos es que no consideran la unidad hablar/oir, que los remueven de sus auditorios y los retoman en un sentido distinto.

89) Zaslavsky, p.56-57 y 90-96.

90) Willi, p.79-80.

91) Willi, p.80. Igualmente la periodización de los castigos y las reencarnaciones.

92) _Phdr._ 257 b.

93) _Phdr._ 228 d, 252 b, 243 c, d.

94) _Phdr._ 258 e.

95) _Phdr._ 259 b.

96) _Phdr._ 237 b.

97) _Phdr._ 259 b.

98) _Phdr._ 259 b, c, d.

99) _Phdr._ 259 d.

100) Thesleff, p.142.

101) Porque este autor corta desde 258 d hasta 259 d.

102) _Phdr._ 259 a.

103) _Phdr._ 259 a, c.

104) _Phdr._ 259 c-d.

105) _Phdr._ 230 c.

106) _Phdr._ 237 a.

107) _Phdr._ 244 b.

108) _Phdr._ 259 a.

109) _Phdr._ 259 d.

110) _Phdr._ 244 b-245 c, pero especialmente 245 a-b: "La tercera posesión y delirio provienen de las musas... Y el que sin delirio de las musas se acerque a las puertas de la creación literaria persuadido de que, con la técnica sola, puede llegar a ser un poeta

aceptable, estando él incompleto, su creación, la de una persona en su sano juicio, quedará obscurecida por la de los poseídos.

111) También en Hesiodo es habitual el procedimiento.

112) Este fenómeno no aparece aquí por primera vez, sino que parece que hay una reivindicación, a lo largo del diálogo, de la idea de posesión. Así en 238 d, νυμφόληπτος γένωμαι, διθυράμβων; en 241 e, ὑπὸ τῶν Νυμφῶν ἐνθουσίασων; en 242 b, τὸ δαιμονίον σημεῖον.

113) Zaslavsky, p.56.

114) Zaslavsky, p.62. La interpretación no puede ser más viciosa. El canto de la cigarra que no es, respecto a los hombres, más que un chirrido, representaría el habla humana antes de la aparición de Mnemosine. Lo único que de esta vena alegórica podía resultar curioso, pero Zaslavsky no lo dice, es que las cigarras son a los hombres lo que éstos a la dialéctica auténtica.

115) Friedländer, II, p.233.

116) Fischer, p.39-43, que los divide en mitos poéticos y filosóficos. Gregoriades opina que se trata de un simple apólogo.

117) Frutiger, p.178-182, aunque en una nota (1, p.82) advierte que todavía podría entenderse a las cigarras como una alegoría del filósofo que se desprende de sus necesidades corporales.

118) Frutiger, p.181, n,2.

119) Willi, p.33, 45 ss. Una de las especiales particularidades de este tipo de mito es su tonalidad irónica y racional. En este caso se manifiesta en los engarces.

120) Friedländer, III, p.232. "Now that matters are to be treated more firmly, we find, at the beginning of the second topic, the fairy tale of the cicadas".

121) Hirsch, p.237.

122) *Phdr.* 265 b.

123) *Phdr.* 265 c-d.

124) *Phdr.* 261 b.

125) Concepto y expresión que se repite más de una vez, 271 c.

126) *Phdr.* 270 b.

127) *Phdr.* 270 c ss.: Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

128) *Phdr.* 264 c: ἀλλὰ τόδε γε, οἶμαί, σε φάναι ἂν δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι, σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

129) *Phdr.* 241 d, 270 d.

130) *Phdr.* 238 d.

131) *Phdr.* 235 b, d, 257 c, d, e, 258 b-c.

132) *Phdr.* 257 c.

133) *Phdr.* 274 c.

134) *Phdr.* 274 d.

135) *Phdr.* 275 a-b.

136) *Phdr.* 275 d-e.

137) *Phdr.* 274 d-e.

138) Thesleff, p.142. En el *Phdr.* se da lo que el autor llama "onkos style" que es el único propiamente platónico. Y en esta sección se da junto con el estilo base, el intelectual y ceremonioso. La mezcla de estos estilos tiende a anular la natural simplicidad propia del estilo mítico.

139) *Phdr.* 274 e-275 b.

140) *Phdr.* 276 b-d.

141) *Phdr.* 275 e.

142) *Phdr.* 276 e-277a.

143) *Phdr.* 275 a.

144) *Smp.* 210 a ss.

145) Zaslavsky, p.93-94.

146) Frutiger, p.179, es como el de las cigarras, un mito alegórico. Para Willi, p.57, es un mito totalmente artístico. Para Hirsch, p.236 y 238, se trata de un "mythologem".

POLITICO

1. En este diálogo, para definir exactamente qué es el político, se plantea, tras una serie de divisiones complicadas, el mito como un "segundo camino", καθ' ἑτέραν ὁδὸν πορευθῆναι.

2. La primera propuesta se hace de la manera siguiente:

> σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασαμένους συχνῷ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι, καὶ τὸ λοιπὸν δή, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν, μέρος ἀεὶ μέρους ἀφαιρουμένους ἐπ' ἄκρον ἀφικνεῖσθαι τὸ ζητούμενον (1).

Y a continuación insiste en una combinación que ya hemos encontrado con frecuencia:

> Ἀλλὰ δὴ τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες· πάντως οὐ πολλὰ ἐκφεύγεις παιδιᾶς ἔτη (2).

En cierto sentido la noción de niñez ya estaba anticipada en el παιδιάν (3). La aplicación de la combinación niño y mito suele hacerse con los mitos antiguos pero también la encontramos aplicada a los mitos de los filósofos (4). Con estas fórmulas de atención entramos ya en el espacio que delimita el mito propio, que empieza con una, vamos a llamarla así, "formulación englobante"; formulación que se extiende desde 269a hasta 269c, que incluye tres momentos estelares: la mención del prodigio que Zeus le cumplió a Atreo, la de los nacidos de la tierra y la de la edad de Cronos.

3. La naturaleza de estos pasajes, que constituyen desde 268d hasta 274e una unidad (5), plantea distintos problemas. Uno de ellos es que tiene estructura de diálogo hasta 269c; desde 269c hasta 270b, de monólogo; desde 270b hasta 272b, de diálogo tendiendo a monólogo y sólo a partir de 272c volvemos a encontrar monólogo ya hasta 274e (6). Vamos a analizarlo por secciones: la primera, la sección A, que incluye hasta 269c, es la que contiene la formulación englobante, que no es más que un fondo de mitología antigua del que se afirma que responde todo a una causa que va a ser esclarecida a continuación. Es importante porque supone que estos mitos se han entendido como dotados de una subyacente y oculta realidad histórica (7), que han sido considerados historia estropeada por el tiempo, pero recuperable. La transición de la zona A a la B se efectúa con una llamada de atención, ἀκούοις ἄν (8). En general, algunos de estos temas ya habían sido usados por Platón; así sucede con el de los nacidos de la tierra, motivo de interés central en el mito de la República y al que se alude en Banquete, Sofista, Timeo y Critias (9). Respecto al tema del reinado de Cronos, se hace mención de él en Gorgias (10) y, como parte del mito de las edades (11), tiene en el trasfondo mítico de Platón conexiones con la autoctonía, como se ve en República III; por otra parte, el problema de la felicidad, tangencial al mito de Cronos, sigue siendo subyacente pero básico en todos los planteamientos platónicos.

4. La sección B, 269c-270a, da razón del movimiento doble del cosmos, unas veces movido por sí mismo y otras movido por la divinidad (12), que es lo que se

transmitió como prodigio de Atreo (13). Respecto a los rasgos de estilo, no tiene ni una sintaxis especialmente simple ni monótona, ni un uso especialmente abundante de participios, ni se le ven rasgos de un carácter exclusivamente mítico. Como fin de la sección, tenemos una calificación del conjunto como μάλα εἰκότως (14), que se repite más veces en la transición, que nos introduce en una formulación de enorme importancia en el Timeo y que se ve reforzada por la respuesta del extranjero:

> λογισάμενοι... ξυννοήσωμεν τὸ πάθος ἐκ τῶν νῦν λεχθέντων, ὃ πάντων ἔφαμεν εἶναι τῶν θαυμαστῶν αἴτιον. ἐστὶ γὰρ οὖν δὴ τοῦτο αὐτὸ (15).

5. La sección siguiente, sección C, consta de un interludio puramente dialogado, y, a partir de 270c, un monólogo rara vez interrumpido y en el que aparecen más abundantes rasgos de estilo mítico. Como por ejemplo, repeticiones de un mismo esquema de frase (16) o insistencia en que se trata de un tiempo pasado (17). Una primera parte del monólogo desarrolla el punto de los nacidos de la tierra y tiene, como la parte final de la sección B, una evidente separación del sujeto narrador, que aquí se manifiesta en una reflexión directa sobre la confianza que se debe depositar en los relatos de los antepasados que fueron "heraldos" de esas narraciones (18) y en las que ahora, sin razón, se desconfía. La segunda y última parte de esta sección, precisa que esos acontecimientos tuvieron lugar, no en la edad de Cronos, sino después. Se describen someramente las características del reinado de éste, con algún rasgo de carácter estrictamente político: la posesión de mujeres y niños. La descripción, que abarca desde 271d hasta 272b, abunda en los tópicos del género: πόλεμος οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις, vida espontánea, suavidad de las estaciones, abundancia de

todo y el añadido de la vigilancia de un dios pastor.

6. Y en cuanto al estilo, la narración es más simple y más reiterativa: ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν (19); repeticiones: νομεῖς, ἔνεμεν, νομεύουσι, νέμοντος (20); y de los conceptos αὐτόματος y ἄφθονος: πάντα αὐτόματα, αὐτόματον πέρι βίον, αὐτομάτης, ἀφθόνους, πόας ἀφθόνου (21). A esta pintura de la vida en la edad de Cronos añade el extranjero una valoración de su felicidad que reduce, grandemente, su contenido y disminuye la validez del mismo mito de Cronos:

> εἰ δὲ ἐμπιπλάμενοι σίτων ἅδην καὶ ποτῶν διελέγοντο πρὸς αὑτῶν λέγονται, καὶ τοῦτο, ὥς γε κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν ἀποφήνασθαι, καὶ μάλ' εὔκριτον. (22).

Hay que hacer notar que entre las dos concepciones opuestas, la de la felicidad en tiempos de Cronos y la de una evolución de la humanidad primitiva, aquí tampoco ha escogido Platón, sino que las mantiene a ambas para explicar el progreso (23). Constituye una reflexión distanciada sobre la narración y funciona como una cuña que separa un miembro nuevo del conglomerado.

7. Con ello entramos en la sección D, que se inicia en 272d:

> οὗ δ' ἕνεκα τὸν μῦθον ἠγείραμεν, τοῦτο λεκτέον, ἵνα τὸ μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν πειραίνωμεν.

Compone una unidad de características más matizadas que las anteriores y que van desde un aumento radical del número de participios: ἀποδεδωκυίας, πεσούσης, ἀφέμενος, γνόντες, γιγνόμενον, μεταστρεφόμενος, ὁρμηθεὶς, ποιῶν, y muchos más (24); hasta algunas frases de οὖν (25); algunas reiteraciones como σεισμὸν πολὺν ἐν ἑαυτῷ... παυόμενος καὶ τῶν σεισμῶν (26) o como τὸ τῆς κινήσεως καὶ γενή-

σεως καὶ τροφῆς... φύειν τε καὶ γεννᾶν (27); frases de estructura similar: παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος... παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν y en περὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων μακρὰ διεξελθεῖν γίγνοιτο... περὶ δὲ ἀνθρώπων βραχύτερα (28); algunas repeticiones que recogen lo anteriormente dicho, pero aquí con una cierta variación: πορίζεσθαι δὲ οὐκ ἐπιστάμενοι... ἐν μεγάλαις ἀπορίαις ἦσαν (29). Encontramos que hay siempre una gradación de progreso, mejor de decadencia, que se expresa con los siguientes términos: ὁρμῆς ἀρχῆς/προελθόντος ἱκανοῦ χρόνου/παυόμενος (30) o bien: κατ' ἀρχὰς/τελευτῶν (31), o de esta otra manera: χωριζόμενος δὲ/προϊόντος χρόνου/τελευτῶντος τοῦ χρόνου (32).

8. Cada una de estas secciones crea su propio campo de repeticiones que da un tono propio a cada una y que se distribuyen de la siguiente manera: en la sección B encontramos abundancia de verbos o palabras que expresan movimiento y revolución: φοράν, κινήσεως, παράλλαξιν, στρέφειν, κινουμένων, στρέφεσθαι, περιαγωγάς, συμποδηγεῖσθαι, πορεύεσθαι, ἰέναι (33). En la sección C la repetición se hace sobre la idea de cambio: μεταβολάς, μετάβαλλον, τροπή, μεταβολή (34) y en el segmento que describe el reinado de Cronos, imperan las repeticiones de la idea de "espontaneidad" y aparece el concepto de "cuidado" y la imagen del dios pastor: αὐτόματα, αὐτάρκης, αὐτομάτου βίου, αὐτομάτης (35), ἐπιμελούμενος (36), οἷον νομεῖς, ἔνεμεν, νομεύουσι, ἐνέμοντο (37). La imagen del dios pastor se completa con la del dios piloto, para algunos imagen pitagorica (38): κυβερνήτης, πηδαλίων οἴακος (39). En la sección D se contraponen recurrencias del concepto de orden y de desorden: θορύβων, ταραχῆς, σεισμῶν, ἀταξίας, ἀναρμοστίας (40) frente a γαλήνης, εἰωθότα δρόμον, κατακοσμούμενος, κοσμήσας (41) y aparece la idea de imitación, de seguimiento de un modelo: ἀπομι

μούμενα ξυνακολουθοῦντα, μίμημα συνείπετο, ξυμμιμούμενοι, ξυνεπόμενοι (42). De la sección anterior, aumentándola en resonancia, la noción de "cuidado": ἐπιμελείαν, ἀπερημωθέντες ἐπιμελείας, ἐπιμελείας ἐπέλιπεν (43). Como idea que se repite, no insistentemente, desde el principio mismo del conglomerado, la de una necesidad inherente: ἐξ ἀνάγκης, ἀναγκάζειν (44).

9. En la porción última, exactamente desde 274e, en lo que podemos llamar sección E, al describir el comienzo mismo del hombre de la edad histórica, encontramos acuñaciones que aparecieron ya en el mito del Protágoras: ἀφύλακτοι, ἀμήχανοι, ἄτεχνοι; frente al ἄοπλον del Protágoras, o al ἀσθενέστεροι; mientras que el ἄτεχνοι del Político es un resumen del ἀνυπόδητον y del ἄστρωτον del Protágoras. El concepto de ἀπορία es común a ambos, así como la donación del fuego y de las demás artes (45). Tiene también paralelos con Leyes III (46).

10. En la totalidad del conjunto lo que tenemos es un conglomerado de narraciones diversas de difícil amalgama; por una parte, el fondo de los tres mitos antiguos, Atreo, nacidos de la tierra, edad de Cronos, que son como las vigas maestras que sostienen una techumbre nueva. Cada uno de ellos se vincula con un motivo fundamental del conjunto: con el cambio en la rotación del mundo, con la generación en una época antigua y con la felicidad de la edad de Cronos. Por otra parte, al lado de éstos, puntales que quedan en el recuerdo del hombre, abarcándolos a todos, una concepción cósmica que sobre ellos se levanta: la de un mundo conducido por la divinidad que le da sus leyes y que evoluciona a un mundo que se mueve por sí mismo y se otorga, por reflejo, las suyas. Pero Platón no presenta este panorama de una manera correspondiente. Es claro que hay una relación íntima en

tre el mito de Atreo y la sección primera que explica el cambio de sentido; que la hay también entre la que cuenta cómo se producía la generación y el mito de los nacidos de la tierra y, por fin, no hay dificultad en reconocer la edad de Cronos. Pero el orden lógico de producción de estos acontecimientos no se sigue en la exposición, pues éste sería: Cronos-Atreo-degeneración. Y, en último caso, todos estos sucesos se enmarcan en otra edad distinta de ésta, en otro tiempo que no es éste que se llegó a instaurar con una intervención directa de la divinidad. Y es además en la edad de Zeus, según el esquema habitual, cuando se producen las donaciones del fuego y las artes.

11. Importa el cosido de materiales diversos con que se ha apuntalado el conglomerado; el intento de reaprovechar no una figura mítica sino mitos enteros parece que deja entender que, en un momento de su desarrollo, Platón supuso que el mito antiguo poseía una información histórica desvirtuada pero que, a la vez, tenía cierta capacidad para responder a sus hipótesis propias. Esto explicaría el uso del material y, por otra parte, el alejamiento y la distancia con la que se le trata. De esta menera, elementos tradicionales aparecen incorporados, pero distanciadamente, en una pintura de la evolución del mundo y del hombre que presenta aspectos revolucionarios, en relación a esa misma tradición: el movimiento de "lo mismo" y de "lo otro", la bondad del dios, la libertad del mundo, el hombre como ser racional a partir del fuego.

12. Es la idea de desviación la que da sentido de la degeneración y de la presencia del mal en el mundo (47). Y la desviación es puramente física, la divinidad es inocente y el mal no tiene existencia sustantiva, si-

no que lo produce el alejamiento que respecto al modelo tiene la copia (48) y que se debe a que la naturaleza del sujeto que ejecuta la copia no es tan pura como la del objeto (49).

13. Por otra parte, todo él debe ser puesto en relación con el interés, antiguo en la cultura griega, por conocer el desarrollo del hombre. Interés que se plasma en los distintos ciclos de edades que conocemos y a los que añade Platón, tomándolos quizá de la sofística, un añadido político (50): las donaciones divinas que hicieron del hombre un animal social y político. En el Protágoras la veta política es evidente, pues el mito se encamina a la comunidad humana, aquí, en cambio, el nivel de interés es mucho más alto y se dirige, no a la masa de los gobernados, sino a los gobernantes, planteándoles como modelos a la divinidad y los démones.

14. Las relaciones que mantiene este conglomerado mítico con los demás diálogos lo enlazan, por una parte, con el Protágoras, pero también con Timeo, con República, con Leyes, con las que coincide en la presentación de la idea de una degeneración progresiva y se ha llegado incluso a ver una relación entre la torsión del huso de Ananke y la torsión del mundo (51).

15. Dentro del diálogo en general, diálogo con una atención especialmente intensa para las cuestiones de método, que se plantean como un problema primario, se trata de un segundo camino de los tres que se definen: el de las divisiones, el mito y el paradigma. Los tres procedimientos son esencialmente distintos y no se puede pretender, porque es hablar sin rigor ninguno, que "ce mythe est un παράδειγμα" (52), pensando que Platón ha recurrido a un mito alegórico que da a los conceptos abs-

tractos un sustrato sensible; en principio no, porque la complejidad del mito es, a todas luces, evidente, porque no tiene, como hemos visto, sólo un plano y porque su valor metódico, como procedimiento distinto del paradigma, ya lo dió el propio Platón, en un pasaje en que opone μῦθος a παράδειγμα:

> Διὰ ταῦτα μὴν καὶ τὸν μῦθον περεθέμεθα, ἵνα ἐνδείξαιτο περὶ τῆς ἀγελαιοτροφίας μὴ μόνον ὡς πάντες αὐτῆς ἀμφισβητοῦσι τῷ ζητουμένῳ τὰ νῦν, ἀλλὰ κἀκεῖνον αὐτὸν ἐναργέστερον ἴδοιμεν, ὃν προσήκει, μόνον κατὰ τὸ παράδειγμα ποιμένων τε καὶ βουκόλων... (53).

El único parentesco que Platón atribuye a estos dos métodos es que ambos son una μακρολογία, denominación que, curiosamente, aparecía ya en el Protágoras y que se repite en el Sofista (54).

16. La inserción del conglomerado en el contexto consta de algunas referencias de aquel a éste: ἵνα τὸ μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν περαίνωμεν (55) y en τὸ δ' ἐπὶ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν ἱκανὸν ἐκ τοῦ πρόσθεν ἁπτομένοις τοῦ λόγου (56). Pero donde se ve mejor es en la continuación de la imagen del dios pastor que ya dibujó el contexto previo cuando propuso la equiparación; la recurrencia de la imágen se da también en el contexto que sigue al mito. Lo mismo sucede con la idea de ἐπιμέλεια, que se convierte palabra guía de una discusión, que sobre la validez real de lo averiguado, se emprende tras el conglomerado. Otras formulaciones recurrentes son la de que el buen político, como el tejedor, conoce y hace bien las mezclas (57) incluso en lo tocante a la generación, recurrencia que establece lazos entre el paradigma y el mito, porque la degeneración del mundo, en uno de sus estadios, presentaba mezclas mal hechas (58); también encontramos repeticiones del concepto de orden. Pe-

ro nos resulta especialmente notoria la que encontramos en la parte final del diálogo, donde se da la doctrina positiva sobre qué sea y qué deba ser el político y que recoge, tanto al mito, ξυνδιακυβερνᾷ (59), como al paradigma del tejedor, que se vuelve metáfora ampliada y se manifiesta en la idea de mezcla, de trenzado de los distintos tipos de hombres (60). Muy significativo es un ejemplo como el de:

> τὴν δὴ βασιλικὴν συμπλοκήν, ὡς ἔοικε, λεκτέον ποία τί ἐστι καὶ ποίῳ τρόπῳ συμπλεκοῦσα ποῖον ἡμῖν ὕφασμα ἀποδίδωσιν (61).

17. La composición del conglomerado mítico es compleja, de las más complejas que existe, quizá comparable a la del *Fedro*, pero con diferencias notables. Su crecimiento se ha originado, no en una comparación madre, sino en una sección A, que englobaba los motivos que iban a ser pilares. Pero entre estos motivos no había una relación de acumulación. No hemos visto, salvo quizá un caso que alguno de ellos recogiera y abundara en el motivo primario del otro. Cada sección ha mantenido su propio sistema de recurrencias, unas veces al diálogo, caso del dios pastor, otras más al conglomerado, caso de la idea de giro y la sección A. Se trata, pues, de un caso intermedio entre el crecimiento del *Fedro* y el del mito de Er; el primero, acumulativo y orgánico, el segundo montado sobre la noción de contigüidad. Pero emparentado decididamente con el primero por las relaciones que se establecen entre la sección A y las demás.

18. En la composición del mito se suman, en idea de Friedländer (62), la riqueza de la filosofía natural (el movimiento del cosmos), con el mito político, con la idea de la libertad del mundo y con la degeneración de todo lo que, por tener cuerpo, no es capaz de imitacio-

nes perfectas. Es una amalgama de una teoría sobre el cosmos, que pretende combinarse con otra sobre el origen y desarrollo de la humanidad cívica. Quizá, ahora, a esta luz, lo podamos poner en relación con el interés que nació en la República por salvar, para fines políticos, algún fondo de mito antiguo, aunque esta afirmación no tiene base demostrable. El mito, dentro de la estructura general del diálogo que, como señala Thesleff (63), es bien compleja, constituiría una culminación central que se correspondería con el suave anticlímax de su final cerrado.

19. Respecto a su clasificación, para Stewart (64), es etiológico, para Friedländer (65), pertenece al nivel más elevado; es alegórico según Frutiger (66) y según Willi (67) es un mito enteramente artístico; para Zaslavsky (68) es un auténtico relato genético y pertenece, según Hirsch (69), junto con Fedro, al tercer grupo y ello se debe a su influencia en la marcha del diálogo que los convierte en el centro de rotación de los mismos. La postura de Stewart no tiene demasiado interés. Willi ha minusvalorado el mito, entendiendo que era sólo un adorno. Frutiger ha entendido, cosa extraña, literalmente el término παιδιά y ha usado su obscurísimo concepto de la alegoría, ya discutido antes. La denominación de Zaslavsky no aporta nada y, en cambio, me parece muy válida, desde otro punto de vista, la idea de Hirsch del parentesco con el Fedro.

20. En resumen, la situación, pues, es la siguiente: un mito central que, en cuanto a método, se presenta como un camino nuevo, una vía distinta de las demás, o sea, del paradigma y de la división y un mito político por su temática. De estructura compleja, con interludios, y además de estructura compleja de crecimien-

to orgánico, definiendo, sin embargo, un paso intermedio entre el Gran mito del *Fedro* y el mito de Er, pues se trata de un crecimiento orgánico a partir de una formulación englobante: su sección A. Quizá debamos apuntar, respecto a su valor como método, que éste ya nació, es importante, en el mito del *Protágoras*, primer ejemplo de temática política que aparecía. Y que, además, con él mantiene importantes conexiones porque no niega ninguno de los motivos que allí aparecían. Este dato debe tenerse muy en cuenta, sobre todo para el problema de la autoría.

Notas

1) Plt. 268 d. Campbell traduce συχνῷ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι, como "we must call in aid a large portion of a great cycle of mythology" (p.41. n).
2) Plt. 268 e.
3) El sentido de παιδιά, controvertido, es señalado excesivamente por Frutiger, p.188, que, de pronto, concede una importancia decisiva a ese criterio formal que siempre había rehusado. Frente a ello, Friedländer, III, p.285.
4) Importante el pasaje de Sph. 242 c-d, de rechazo de la presentación parmenidea de la filosofía.
5) Thesleff, p.147, considera unidad a 268 d-274 e y esta consideración es doctrina común. Las sombras de estilo dominantes son: semiliterarias, "onkos", intelectuales y míticas (p.148). Su opinión es que constituye la culminación central del diálogo y contra Frutiger opina: "and in spite of the references to μῦθος and παιδιά it is fundamentally serious".
6) Tiene razón Willi cuando afirma, p.35, "der Mythos ist stark logisiert und dialogisch gebrochen".
7) Para Campbell es indudable que se usa para proporcionar una prehistoria, aplicar la metafísica al mundo actual, supliendo un defecto de experiencia y observación con la ayuda de la imaginación. Le asigna el mismo grado de verdad que a la poesía. (p.XXXIV).
8) Plt. 269 c.
9) Smp. 190 b, 191 c; R. 414; Sph. 248 c; Prt. 320 c; Ti. 23 b; Criti. 190 c. Schuhl, p.89, recuerda vasos que representan la resurrección de Core y añade la imagen previa, de los misterios, que asimilaba los funerales a una siembra.

10) Al principio mismo del mito.

11) Más fuentes Frutiger, p.241 ss.

12) Lo que lo colocaría, según la teoría de <u>Phdr</u>., en un estado intermedio entre mortal e inmortal.

13) Fuentes diversas en la tragedia, Eurípides, <u>Iphig</u>. 193 ss.

14) <u>Plt</u>. 270 b, 270 c.

15) <u>Plt</u>. 270 a.

16) τῶν μὲν πρεσβυτέρων αἱ λευκαὶ... τῶν δ'αὖ... τῶν δὲ ἡβώντων.

17) <u>Plt</u>. 271 a.

18) <u>Plt</u>. 271 a.

19) Que configuran el modelo perfecto de sociedad humana.

20) <u>Plt</u>. 271d-e.

21) <u>Plt</u>. 271d, 271 e, 272 a, 272 b.

22) Casi una renuncia a la felicidad inconsciente por preferir la infelicidad "consciente".

23) Schuhl p.87.

24) <u>Plt</u>. 272 d ss.

25) <u>Plt</u>. 272 e, 273 a, 273 c.

26) <u>Plt</u>. 273 a.

27) <u>Plt</u>. 273 a.

28) <u>Plt</u>. 274 a.

29) <u>Plt</u>. 274 c.

30) <u>Plt</u>. 273 a.

31) <u>Plt</u>. 273 a.

32) <u>Plt</u>. 273 c, 273 d.

33) <u>Plt</u>. 269 e, 270 a.

34) <u>Plt</u>. 270 b, 270 c, 270 d.

35) <u>Plt</u>. 271 e, 272 a.

36) <u>Plt</u>. 271 c.

37) <u>Plt</u>. 271 d, 271 e, 272 a.

38) Campbell: "la ciudad imita al mundo y el rey al soberano del mundo" (Mullach, <u>Fram</u>, p.534 ss). La idea de Campbell

(XXVII) es que esta noción del gobernante ideal era pitagórica, preplatónica, que la _República_ parte parcialmente de ella y que el _Político_ es una crítica sobre el idealismo especulativo de la teoría, y habría obedecido a las necesidades de otro sector de la academia.

39) _Plt._ 272 e, 273 c.

40) _Plt._ 273 c-d, 274 a.

41) _Plt._ 273 a.

42) _Plt._ 274 a, 274 d.

43) _Plt._ 274 b, 274 d.

44) _Plt._ 269 d, 271 b, 270 d, 274 c.

45) _Prt._ 321 c-d.

46) Diés (1960), da una tabla de comparación, p.XXXVIII, n.3.

47) Stewart, p.179, mito etiológico. Coincide en la valoración de la idea del mal como capital, como mito etiológico proporciona "ideas de razón" o "categorías de entendimiento", p.197.

48) Los conceptos "imitación", "modelo", tienen entidad metafísica y se trasportan a la teoría del conocimiento y a la ética. Goldschmidt (1947) p.94, passim.

49) Y aquí vuelve a ser capital la idea de "degeneración" de Friedländer. En cambio, Campbell, p.XXII, estima que el elemento propiamente platónico, frente al optimismo pitagórico, es la idea del mal.

50) Friedländer III, p.204, es un mito político relacionadísimo con el de _Prt._

51) Schuhl (1932) 1968, p.83.

52) Frutiger, p.187.

53) _Plt._ 275 b.

54) _Prt._ 286 b-c.

55) _Plt._ 272 d.

56) _Plt._ 273 e.

57) _Plt._ 309 b.

58) Plt. 309 b, 273 d.

59) Plt. 304 a.

60) ξυμμίξιν 309 b, 308 e; ὕφασμα ζυνάγοντα 311 a, ξυμμιγνύντα 311 b y muchas más.

61) Plt. 311b-c.

62) Friedländer, I, p.199.

63) Thesleff p.145-148.

64) Stewart p.179.

65) Friedländer I p.189.

66) Frutiger p.181.

67) Willi p.46.

68) Zaslavsky p.88.

69) Hirsch p.238 ss.

TIMEO-CRITIAS

I. Observaciones.

1. No vamos a entrar en los graves problemas que el *Timeo* presenta y que son tanto estructurales, que incluyen las supuestas relaciones que mantiene con la *República* o con el imaginado *Hermócrates*, como de interpretación y, por supuesto, dejamos a un lado la espinosa cuestión de la Atlántida; asuntos todos ellos que se arrastran desde el tiempo casi inmediatamente posterior a Platón, como lo prueban los numerosos comentarios que le dedicaron Crántor, Calcidio, Proclo, etc. (1).

2. Pero nos incumbe especialmente su estimación como mito. En el *Timeo* se suele distinguir una física y una cosmogonía. Cada una por separado o ambas a la vez, históricamente, han merecido el calificativo de míticas. Respecto a la física, desde la antigüedad próxima a Platón, las actitudes estaban contrapuestas: según Aristóteles había que entenderla en sentido literal, según Jenócrates y Crántor como una alegoría (2). El argumento básico de la discordia es la cuestión del origen del mundo en el tiempo. Para Aristóteles es una afirmación lisa y llana, para sus contradictores una exigencia de la explicación. (3). Parece sensato pensar que si ya entonces cabían dos lecturas y no se sabía cuál era exactamente la actitud del autor ante ella, a estas alturas es casi una osadía pretender saberlo. Y en este sentido es muy prudente la opinión de Guthrie (4). Por otra parte, siendo la oposición entre sentido literal frente a sentido no

no literal, la cuestión así planteada no afecta a la consideración de mito más que de manera lateral. Lo que no es literal no tiene por qué ser alegórico, al menos en sentido amplio, y lo dicho por exigencia de la explicación no tiene por qué ser un mito, sino un "ejemplo". Y no se puede crear, libremente, como hace Frutiger (5), una asociación entre exigencias de la explicación, alegoría y mito.

3. Frutiger piensa que en su conjunto el Timeo es un mito genético, el más importante de todos ellos, que bajo forma de una cosmogonía reemplaza al análisis puro y simple de la estructura última de las cosas. A esto se puede objetar la total ausencia de los elementos habituales en las cosmogonías conocidas. Y que si Platón hubiera dedicado su vida a los "simples y puros análisis de la estructura última de las cosas" (6), no hubiera escrito los diálogos sino un manual escolar dogmático, corto y sencillo.

4. Hay un acuerdo casi general en adjetivarlo entero de mito, pero en ningún caso se definen los porqués (7). En la estimación de Friedländer (8), el Timeo engloba todo lo anterior, desde el ser de Parménides, el orden matemático del mundo y los estudios de física o de ciencias de la naturaleza más moderna. Y Platón no habría hecho más que seguir el ejemplo de Parménides y Empédocles que habían presentado en forma mítica sus relatos acerca de la naturaleza. Sólo que a Parménides, en el Sofista, se le critica que lo hubiera hecho así, en un mito, como si sus oyentes fueran niños. Y Platón no parece tener, según esto, interés en seguir ese camino. En aquella idea encontramos un cierto eco de la opinión de Hirzel del mito como medio para permitir la entrada a la filosofía natural (9), Boyancé (10) piensa que si es un mi

to, es porque, como las teogonías órficas, se sitúa en el plano del devenir y no del ser, pero, sobre todo, porque debe ser una música para el alma. Su teoría, que es parcialmente adecuada, aquí no encaja. Rivaud (11) es mucho más prudente y matiza sus observaciones, señalando la naturaleza distinta de las diversas partes del diálogo.

5. Zaslavsky (12), que se pronuncia por la miticidad del Timeo, señala, respecto a la combinación μῦθος εἰκὼς, que la verosimilitud no se deriva de que sea un mito, sino que, por el contrario, es una de las características del λόγος, como ὀρθός, ἀληθής, etc. El Timeo es mito porque es un relato genético, y "verosímil" en la medida en que es una construcción, un πλασθείς, como el cosmos que diseña. El sentido en que entiende el término εἰκώς es totalmente distinto del habitual (13) haciendo éste último más insistencia en que es verosímil respecto al conocimiento exacto, a la verdad total. Solucionando de paso el difícil problema de la relación con la República (14), nuestro autor piensa que hay una tetralogía cuyos elementos son los siguientes (15): la República entendida como μῦθος τῆς πόλεως, el Timeo entendido como μῦθος τοῦ κόσμου, el Critias que sería un λόγος τῆς πόλεως y el supuesto Hermócrates como λόγος τοῦ κόσμου. La construcción es, por lo menos, coherente, sólo que en ningún sitio se observan más neutralizaciones de los términos μῦθος y λόγος que en este diálogo.

II. Incidencias del Término μῦθος. El parlamento de Critias.

1. En ausencia de otro sistema mejor, vamos a pasar revista a los pasajes en que aparece la palabra o

formulaciones con ella emparentadas. Y mantenemos el orden del diálogo.

2. Tras la recapitulación que Sócrates hace de una conversación anterior sobre la ciudad ideal, sale la base inmediata de los parlamentos:

> Ἀκούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἣν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω. Προσέοικεν δὲ δή τινί μοι τοιῷδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῷα καλά που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καί τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα· (16).

Su intención queda clara; lo que pretende es que se presente a esa ciudad ideal como a un ser en movimiento. Considera a sofistas y poetas incapaces de hacerlo: los unos, porque su arte es mimético y lo que tienen que imitar cae fuera de su "crianza" y es por ello sumamente difícil (17); los otros, por su carácter "errático" y por su incapacidad para entender a esos hombres mezcla de filósofo y político (18). Los únicos, φύσει καὶ τροφῇ, capaces de realizar el elogio y la descripción son, por tanto, sus interlocutores. El anuncio del parlamento de Critias lo hace Hermócrates, insistiendo en que se trata de un relato que provenía ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς (19).

3. La fórmula de iniciación de Critias,

> Ἄκουε δή, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων ποτ' ἔφη. (20),

guarda estrecho paralelo con la del Gorgias:

> ἄκουε, δή, μάλα καλοῦ λόγου (21),

insistiendo ambas en la predicación de verdad. Aquí se

traría, como en el mito de Er y en de Diotima, de una narración hecha por otra persona cuya identidad se especifica.

4. Hasta 23d podemos distinguir una primera etapa. Y señalamos que si bien es cierto que la fórmula de Critias es totalmente habitual, también es verdad que nunca se concede tal extensión a la descripción del entorno de la narración, ni a la circunstancia en que se oyó, ni mucho menos, a la vinculación del narrador del texto con el narrador extratextual. El caso de Diotima y el de Er sirven exactamente de ejemplo. No es habitual, pero tampoco definitivo, el diálogo narrado previamente entre Critias el antiguo y Amynandro. De la narración de Solón, que empieza con una descripción del lugar, es importante la actitud ante los mitos antiguos. Importante porque encontramos una serie de combinaciones de frecuencia alta, como por ejemplo παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων (22). Es a un niño, δεκέτης, a quien se le contó la historia y, a su vez, en la narración primitiva, también al oyente se le trata como a un niño:

Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε,
γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν (23).

Con ello se restablece la oposición oyente joven frente a narrador viejo. La materia narrada es siempre algo muy antiguo: παλαιὰ (24), ἀρχαίων (25), ἀρχαιότατα (26). Y, naturalmente, se trata de algo de naturaleza oral, visible desde la fórmula de introducción pasando por κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοὴν (27), por παλαιὸν ἀκηκοὼς λόγον, οὐ νέου ἀνδρὸς (28) y finalmente por διακηκοὼς (29).

5. Lo que es en realidad importante es que esta historia es distinta a la de los mitos antiguos a los que se enfrenta expresamente. Entre ellos el mito de Faetón que es, entonces, una manera infantil de explicar

uno de los cataclismos que la Tierra ha sufrido:

τοῦτο μῦθον μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι... (30).

La oposición se monta no sobre el eje verdad/mentira, sino sobre exacto/menos exacto. La narración del sacerdote egipcio se presenta como una explicación científica y como tal, puede resultar válida en un ámbito en el que se "supone" la existencia de catástrofes universales y de παράλλαξις o desviaciones en la órbita de los astros. Es, sin embargo, una de las pocas veces en que Platón proporciona un mismo mensaje por medio de dos códigos distintos: el uno, en esquema de mito; el otro, en esquema pretendidamente racional y científico. Recordemos que en el Fedro se hacían un par de alusiones a la mitología antigua: es el caso de Bóreas y la explicación que se proporcionaba estaba basada en la etimología, o mejor, en el significado del nombre: se leía que era una simple personificación. Por otra parte, en las menciones a gorgonas y monstruos marinos, camina por el sendero del reciclaje. Pero aquí tenemos otra tercera postura, la de entender que bajo los mitos puede haber una remota verdad histórica (31). De esta manera parece que incluso tenga interés crearlos de nuevo, para uso de aquellos que necesiten anclar sus raíces en un pasado remoto.

6. Respecto al estilo, únicamente se señalan rasgos de estilo mítico en 21 e, en el principio mismo de la narración de Solón (32). El campo más notable de repeticiones lo muestra la cantidad de adjetivos de vejez que aparecen en el texto y el uso de verbos de recuerdo y olvido: ἠφανισμένα (33), ἐπιμνησθεῖσιν (34), διαμνημονεύων (35) e incluso la combinación σῳζόμενα παλαιότατα (36), σεσωσμένα (37) y μέμνησθε (38), en el sentido de que el remedio más evidente del olvido histórico es la escritura. Esto hay que ponerlo en relación con el mito

de Theuth, porque realza la relación escritura/memoria que éste dibujó. Ésta es la demostración de que Platón consideraba el mismo fenómeno desde muy distintos puntos de vista, y que lo primario, la nuez del asunto, puede verse quizá en la insistencia en una asociación determinada. Para la escritura, que es el procedimiento opuesto a la transmisión mítica que es básicamente oral, la combinación usual en el texto es:

> πάντα γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ τῇδ' ἐστιν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ σεσωσμένα' ... τυγχάνει γράμμασι καὶ ἅπασιν ὁπόσων πόλεις δέονται ... ἀγραμμάτους τε καὶ ἀμούσους... οὐδὲν εἰδότες (39),

o

> ὑμᾶς λέληθεν διὰ τὸ τοὺς περιγενομένους ἐπὶ πολλὰς γενεὰς γράμμασιν τελευτᾶν ἀφώνους (40).

Aquí se rompe el reproche del mito de Theuth a la escritura, de que ésta es "sin voz", que no contesta; aquí, por el contrario, las generaciones antiguas, por no saber escribir, se han visto privadas de voz y de eco.

7. El parlamento sobre las antigüedades de Atenas y, en consecuencia, de la Atlántida, empieza en 23 d y continúa hasta 25 e. Lo más importante es señalar que tiene más puntos en común, formales y no formales, con la retórica de su tiempo que con el estilo mítico. De estilo mítico el rasgo más repetido es el de las frases de οὖν (41), hay algún uso participial notable διακοσμήσασα (42), ἐκλεξαμένη, κατιδοῦσα, οὖσα (43), συναθροισθεῖσα (44), etc (45). Pero como rasgos en contra tenemos la alusión constante a un interlocutor, la oposición nosotros/vosotros extendida en abundantísimas referencias, la rigurosa ordenación de las frases, del estilo de ésta: πρῶτον μὲν τὸ τῶν ἱερέων... μετὰ δὲ

τοῦτο τὸ... τό τε τῶν νομέων... καὶ τὸ... καὶ δὴ καὶ τὸ μάχιμον (46) y, especialmente, el uso de una gran cantidad de tópicos que suelen aparecer en los elogios de Atenas: desde las virtudes de la legislación, hasta ser tierra escogida por Atenea y la mención de la autoctonía y de la semilla de Hefesto (ἐκ Γῆς τε καὶ Ἡφαίστου τὸ σπέρμα παραλαβοῦσα ὑμῶν) (47). Amantes de la filosofía, pero también guerreros; capaz ella sola de liberar a la Hélade (48); de todo ello se encuentran paralelos abundantes en *Menexeno* y en la oración fúnebre de Pericles (49), con paralelos verbales tan claros como μονωθεῖσα (50), τῶν ἄλλων ἀποστάντων (51), τρόπαιον ἔστησεν (52) o incluso el doble papel de liberadora de los ya esclavos y de los que no lo habían sido nunca: τοὺς δὴ μήπω δεδουλωμένους διεκώλυσεν δουλωθῆναι, τοὺς δ'ἄλλους ... ἀφθονὼς ἅπαντας ἠλευθέρωσεν (53). En resumen, lo que puede decirse sobre el parlamento del sacerdote egipcio acerca de las arqueologías de Atenas, es que está montada sobre el molde de los tradicionales elogios a la ciudad, con recuerdo importante para la primera guerra médica y con términos acuñados desde antiguo. Y, desde luego, no se trata, formalmente, de un mito.

8. El contexto que le sigue recalca la noción de recuerdo y la perennidad de lo aprendido en la niñez (54) insistiendo en que éste es un aprendizaje μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδιᾶς (55) y de ahí su efectividad. Todo esto lo apostilla Critias respecto a lo que aprendió de Solón.

9. Encontramos, en el siguiente pasaje, un uso francamente curioso del término μῦθος:

> τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διῄεισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τἀληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε

οὖσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινους εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεύς. (56),

que se aplica entonces tanto a construcciones irreales de pasado, mito antiguo, como a construcciones irreales de futuro, República, ciudad ideal. Y en último caso el término parece estar directamente relacionado con la vinculación del oyente. Aunque además de esto haya un esquema mítico que se da o no se da y que en este caso no se presenta. También Sócrates, con marcada ironía, vuelve a insistir sobre el carácter de la historia de Critias:

καὶ τίν'ἄν, ὦ Κριτία, μᾶλλον ἀντὶ τούτου μεταλάβοιμεν, ὃς τῇ τε παρούσῃ τῆς θεοῦ θυσίᾳ διὰ τὴν οἰκειότητ' ἂν πρέποι μάλιστα, τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ'ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που. (57).

Estableciendo una dicotomía que más adelante, en el desarrollo de Timeo,se perfila distinta: hay dos clases de λόγος según a qué objetos se refieran; los unos, los que versan sobre objetos únicos y fijos son ἀνελέγκτους ... καὶ ἀκινήτους (58), los otros, los que giran alrededor de lo que nace y perece,tienen carácter de imagen: ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας, ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας (59). La relación que se establece es la de génesis frente a esencia, y de creencia frente a certidumbre (60). El hombre pertenece más al terreno de la génesis y la creencia y "conviene que respecto a esas cosas aceptemos τὸν εἰκότα μῦθον y no busquemos nada más" (61). La misma dicotomía aparece en el Cratilo (62) pero mucho más leve: se distingue entre λόγος ἀληθής, que vive entre los dioses, y un λόγος ψευδής, que anida entre los hombres. Pero si seguimos la serie de subdivisiones platónicas, tal como las plantea el esquema de la Línea o la Caverna, al hombre, entonces, no le corresponde un λόγος inmutable

y unívoco, aun cuando su discurso se refiera a "lo que es", sino que ese discurso será siempre un πλασθέντα μῦθον, respecto a la realidad exacta del objeto; pero en cambio será ἀληθινὸς λόγος respecto a la capacidad de conocimiento del propio hombre. En lo que se refiere al funcionamiento, es la misma ley de la analogía que rige todo el sistema entero, con dos grandes zonas: el plano del conocimiento humano y el del conocimiento que se adecua a su objeto; subdivididas a su vez, cada una, en dos zonas: objetos del mundo visible y objetos del mundo no visible; de modo que, en el nivel primero de la sección segunda, también, como en la Línea, se usa de los objetos reales de la sección segunda del nivel primero "como de imágenes". Se trata, pues, de objetos que cambian de naturaleza al pasar a otro plano: aquí, ἀληθινὸς λόγος, que se vuelve πλάσθεντα μῦθον. Además, el problema se complica sobremanera porque la oposición μῦθος/λόγος se ha reconvertido, en muchas ocasiones, sobre el eje exacto/menos exacto.

III. El parlamento del demiurgo.

1. Dentro de la estructura del Timeo el otro lugar capital para el problema que nos interesa es el parlamento del demiurgo, que se extiende desde 41 a hasta 41 d, y, en sentido amplio, desde 40 d hasta 42 e. Y tendería a marcar (63) la culminación central en la arquitectura del diálogo. La introducción al parlamento tiene unos visos altamente irónicos;

> "Respecto a los demás démones, hablar y conocer su origen, es tarea que supera nuestras fuerzas; por tanto, hay que creer a los que han hablado antes de nosotros pues, según dicen, son hijos de los dioses y, a pesar de que hablan sin de-

mostraciones verosímiles y necesarias, se les debe creer, siguiendo la norma, cuando dicen que publican "historias de familia" (64).

Acepta así la genealogía usual de los dioses y a continuación se inicia el discurso que el demiurgo pronuncia ante ellos

θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι'ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· (65).

2. Los rasgos de estilo son, como dice Thesleff (66), una mezcla de estilo solemne y mítico. Si hacemos un análisis más detallado, encontramos, al lado de un vocabulario específico y de carácter intelectual, ἕξις, φύσις como naturaleza, y de sustantivaciones, también frases cortas, pero muy estructuradas, especialmente a partir de 41 b (67). Insistencia en los términos ἄλυτα, λυτόν, ἄλυτοι (68), recogido y explicado en οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ (69) y en la idea de la cadena τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ... συνδεῖσθε (70). Al lado de frases de οὖν (71) las hay de estructura más complicada (72) y otras de rigurosa ordenación (73); también se da alguna repetición que resume, ἔμισγεν... μίσγων (74) y alguna otra (75). Las oposiciones que se establecen lo hacen sobre la base mortal/inmortal, cuando se explica por qué el mundo necesita al mortal para estar completo (76), o la oposición ὧν κρατήσοιεν/κρατηθέντες (77) que se combina con la de ἄλογον ὄντα/λόγῳ κρατήσας (78). Es importante el énfasis que se concede a las ideas de "totalidad" (79). Y, por último, el cierre del parlamento del demiurgo: τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες (80) que se recoge en τὸ τ' ἐπίλοιπον ὅσον ἔτι ἦν... ὅτι μάλιστα... τὸ θνητὸν διακυβερνᾶν (81).

3. Resulta interesante insistir en algunas ideas que aparecen en otros mitos de Platón. La primera de ellas es la de la no culpabilidad, ἀναίτιος, de la divinidad en la suerte del hombre: ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος (82), en ἵνα μή τις ἐλαττοῦτο ὑπ'αὐτοῦ (83) y en ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον (84). El demiurgo es perfectamente inocente incluso de haber producido, por omisión, la maldad del hombre. El paralelo con el mito de Er, donde la divinidad es ἀναίτιος, es deslumbrador. Otra idea con paralelos es la de situar a cada alma sobre los "instrumentos del tiempo" (85): en el Fedro recordemos que se vinculaba cada tipo de alma con un planeta, con un astro. Incluso la idea de que, habiendo subido a un carro, les enseña la naturaleza del todo, y especialmente por el ὄχημα, recoge un eco muy fuerte de la procesión de las almas en el cortejo de su dios, del Fedro. Otras dos ideas de resonancia son la de que según haya sido cada vida, así será la reencarnación y la de la victoria sobre sí mismo. Recoge la primera de ellas lo que se expone en el mito de Er, la segunda, la lucha entre los dos caballos del Fedro.

4. Pero la calificación que merece todo el relato es que es "verosímil" y la expresión, anunciada desde 29 c, se desarrolla claramente en 48 d:

> τὸ δὲ κατ'ἀρχας ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δὲ...(86).

Pero aparece la noción de "verosimilitud" tanto con μῦθος como con λόγος: κατὰ τὸν μετ'ἀνάγκης εἰκότα λόγον (87); y en τοὺς μέλλοντας περὶ φύσεως εἰκότι λόγῳ χρήσεσθαι (88); y en τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν (89); y en 68 c. Y la última aparición en 69 b donde se habla

de dotar al mito de una cabeza que encaje con lo anterior (90), precedido esto de un resumen que engloba la creación del hombre y repite el concepto de imitación y de vehículo. El sentido en que aparecen expresiones como las anteriores, fuertemente modificadas, no es otro que apuntar en la dirección de una construcción hipotética a partir de unos supuestos, bien aceptados o bien creados como tales. El Timeo es una teoría acerca del origen y funcionamiento del mundo y del hombre y pone en juego todos los principios conocidos hasta el momento (91). No es un puro y simple λόγος, porque el discurso es de la misma naturaleza que su objeto y si éste no es ni inmutable ni fijo, no puede serlo el raciocinio sobre él. Por otra parte, dado que lo inmutable está, en sí, siempre fuera del alcance del hombre, la esfera de los discursos fijos y que dan razón de sí mismos vuela lejos del hombre. Quizá mejor sea entender que son puntos de vista dados desde ángulos distintos del problema y cuya síntesis, cada uno, particularmente, tiene que hacer.

5. Respecto a la traducción y significado de εἰκώς, no se puede suponer, como hace Frutiger (92), que a partir de un número de veces que en Platón lo "verosímil" se expresa bajo forma figurada, de hecho el εἰκὼς λόγος tenga que ser rico en símbolos, expresión que en el autor tiene casi el valor de mito. Lo único que se puede decir es que en esa combinación, de λόγος y de μῦθος con εἰκώς, la oposición se neutraliza.

IV. El diálogo Critias.

1. Como bien señala Welliver (93), se ha estudiado poco la vinculación entre el relato de Critias en el Critias y el de Timeo; piensa que se ha ignorado (94) que

estamos en presencia de un drama y que los actores y papeles hay que analizarlos unos en oposición a otros: así, Critias sería el retor y el sofista frente a Timeo, el verdadero filósofo, y se crearía un antagonismo entre ambos. Rechaza nuestro autor (95) cualquier ataque de senilidad, de anquilosamiento o de monotonía del estilo y, en cambio, habla de suspense en la obra y defiende como buscada la manquedad del Critias. Para él, la obra se compuso así y en el preámbulo del Timeo se ofrece un resumen de lo que encontramos, y allí tenemos: una exacta sinopsis del discurso de Timeo, una pretenciosa pero incompleta sinopsis del de Critias y ninguna mención de Hermócrates. Ya antes Rivaud (96) insistía en el aspecto cuidadosamente acabado de lo que nos queda del Critias. Por supuesto que se trata de una unidad (97), siendo el Critias la última parte del diálogo conocido como Timeo (98). A esta luz vamos a analizar el parlamento de Critias (99), entendiendo que se "responde" con el de Timeo y que la división entre ambos diálogos es algo artificioso y poco natural que no obedece a ninguna razón profunda. El mismo comienzo del Critias sería un producto "ex abrupto" casi ininteligible si no se le remite a Timeo. Y no habría en la obra platónica un caso tan flagrante de dependencia entre un diálogo y otro.

2. El mismo comienzo del diálogo es justo la continuación del parlamento de Timeo con una súplica a la divinidad que cierra el anillo que abrió su plegaria inicial (100). La estructura del discurso de Critias tiene cierto parecido con la del de Timeo: hay, primero, una especie de declaración de principios en la que, en ambos casos, se determina la dificultad de la materia y se dan, como veremos, dos puntos de vista totalmente contrapuestos. En la declaración de Timeo se determinan dos ideas: primero, la de que los razonamientos acerca de lo que es

copia del ser serán verosímiles en la medida en que aquellos sean parecidos a su modelo, porque la misma distancia hay entre copia y modelo, que entre razonamiento sobre la copia y razonamiento sobre el modelo, y la cualidad más clara que podrán poseer es la de ser parecidos a la Verdad, "verosímiles". El segundo punto es que siendo hombres no se tiene capacidad para hablar con justeza y exactitud acerca de la divinidad. Resumiendo, el primer punto concierne a la naturaleza del objeto conocido y el segundo insiste en la del sujeto del conocimiento.

3. Pues bien, en la sección correspondiente del parlamento de Critias (101) se plantea la cuestión desde un punto de vista mucho más convencional: respecto a lo que no sabemos nada, es decir, sobre los dioses, nos conformamos con cualquier cosa, con una aproximación sin exactitud. En cambio, cuando se trata de plasmar lo relativo al hombre, estamos en condiciones de juzgar la justeza del tratamiento (102). Si bien es cierto que esto sería así en el plano más específicamente humano, podemos añadir que, al, pasar al nivel superior de la Línea, se nos aparecen las observaciones de Timeo y entonces esa justeza no es nada más que sombra y variación comparada con la que proporciona el conocimiento de las demás realidades. Critias se mueve únicamente en el plano del sujeto y no consigue vislumbrar la auténtica realidad de los objetos.

4. Tras esa especie de declaración de principios hay, en ambos casos, un breve asentimiento por parte de los interlocutores y se pasa al monólogo que está precedido de una invocación a la divinidad. El de Critias a Mnemosine (103).

5. El primer problema que plantean los dos monólo-

gos es el de la Atlántida (104) y el segundo el de las fuentes. Pero veamos ahora si tiene o no rasgos míticos prescindiendo, como siempre, de la realidad o irrealidad del referente y de la vinculación personal del autor, terrenos ambos muy resbaladizos en los que quizá pueda alumbrarnos algo la repetición de una idea para entrever la importancia que se le concede. Encontramos, como en el discurso primero, una reflexión consciente sobre las leyendas antiguas, apoyada sobre la afirmación de que son producto de gente ἀγράμματον, refiriéndolas siempre al recuerdo de un pasado remoto que no se conoce sino por "oscuros relatos" (106) que conformaban sus necesidades de saber del pasado puesto que el interés primario de este tipo de humanidad era el sustento. Añade una precisión muy justa:

> Μυθολογία γὰρ ἀναζήτησίς τε τῶν παλαιῶν μετὰ σχολῆς ἅμ' ἐπὶ τὰς πόλεις ἔρχεσθον, ὅταν ἴδητόν τισιν ἤδη τοῦ βίου τἀναγκαῖα κατεσκευασμένα, πρὶν δὲ οὔ. (107).

Se distinguen entonces un estadio, que ahora llamaríamos de mito propio, oral y sin escritura, y otro estadio distinto, de reflexión sobre esas leyendas de investigación, en el que se encontraría Critias y los demás. Y además esta reflexión es por entero paralela a la que se realizó en el Timeo sobre el mito de Faetón. Respecto a las de la República y al Gorgias, mantiene la no existencia de disputa entre los dioses (108); con el del Político la imagen de un dios pastor, avanzada ya en la expresión de Fedón de que somos posesión de los dioses (109). Mantiene la metáfora marina del κυβερνάω del mismo mito del Timeo y la asignación a Hefesto y Atenea de la τέχνη y la φιλοσοφία (110) que se inició desde el Protágoras y de la República conserva el carácter guerrero de la mujer y la separación de las clases (111).

6. Los rasgos retóricos se acentúan con la alegación de "testimonios": λέγω δὲ αὐτὰ τεκμαιρόμενος (112), μέγα δὲ τεκμήριον ἀρετῆς (113) y φανερὰ τεκμήρια (114); interrogaciones retóricas como πῶς οὖ δὴ τοῦτο πιστὸν, καὶ κατὰ τί λείψανον τῆς τότε γῆς ὀρθῶς ἂν λέγοιτο; (115); la presencia de frases muy bien equilibradas y en el uso atronador de superlativos (116). En la descripción de Atenas la encontramos no sólo en el estilo sino en la acuñación de conceptos como ἀλλὰ τὸ μέσον ὑπερηφανίας καὶ ἀνελευθερίας μεταδιώκοντες κοσμίας ᾠδοκομοῦντο οἰκήσεις.

7. En la descripción de la Atlántida, que continúa en el mismo estilo retórico, se perfila que la oposición Atenas/Atlántida es la de tierra/mar, monarquía/oligarquía, Atenea/Poseidón, sobriedad/riqueza. Thesleff encuentra (117) que es dominante el estilo retórico, que hay toques de estilo tardío e intelectual y muy escasos de estilo mítico y que el parlamento de Zeus con que acaba el Critias corresponde, como culminación media, al del demiurgo del Timeo. Para Welliver existe una culminación central, pero coincide con el parlamento de Timeo (118).

8. La idea de la oposición Atenas/Atlántida se manifiesta hasta en la elección, para Atenas, de aquellos héroes ctónicos que habían tenido enfrentamientos con Poseidón (119). Respecto a la descripción de ambas ciudades, Vidal-Naquet (120) piensa que en vez de plantearse un problema de "fuentes" deberían buscarse los "modelos". Y éstos serían de procedencia distinta: tanto Persia y el Oriente (Friedländer) (121), y, en consecuencia, encontramos una transposición de la primera guerra médica; como Atenas y el hipodamismo (Rivaud) (122), y ello se hace visible en la descripción geométrica de la isla. Para Vidal-Naquet, la Atenas prehistórica, terrestre, pues la tierra es el único de los elementos que no cambia, es la

trasposición política de "lo mismo" (123); por el contrario, la Atlántida no es expresión de "lo otro", que en sí no existe, sino degeneración de "lo mismo" que conduce a la variedad y al abigarramiento. La degeneración la introdujo Friedländer (124) como ley en la República; en en el Timeo se manifiesta en la reencarnación distinta de las almas y aquí en la degeneración del suelo del Atica y de la Atlántida. El proceso se produjo por el diluvio que convirtió a Atenas, de potencia terrestre, en marítima; de una ciudad de vida sencilla se volvió un imperio con afanes expansionistas que acaba sin embargo vencida por la ciudad-uno, la Atenas prehistórica, poniendo así fin al proceso de alteridad que se había producido por la desunión y la variedad (125). Esta es la hipótesis de Vidal-Naquet y es, por lo menos, atrayente, aunque quizá apure demasiado el simbolismo. Pero la idea de que es Atenas, en su desarrollo histórico, lo que se refleja tanto en Atenas como en Atlantis, y de que un mismo modelo pudo ser descompuesto y usado en las dos a la vez, son dignas de tenerse en cuenta.

9. Para Welliver (126), se trata exactamente de una parábola, en el sentido de describir sucesos temporalmente alejados y que se pueden reconocer en otros más cercanos e interpretarse moralmente. Establece la oposición entre Persia y el Peloponeso. Persia representa el poder marítimo y a él se opone Atenas. Cuando Atenas, a su vez, se vuelve potencia marítima, el papel de estado terrestre cae entonces en Esparta. De ahí la mezcla persa-ateniense de la Atlántida y la mezcla esparto-ateniense de la Atenas prehistórica. Se trataría, entonces, de una historia verdadera que pondría de manifiesto los aspectos morales y teológicos de las grandes fuerzas de la historia de Grecia, un relato paradigmático del destino de las naciones y, a la vez, relato localmente verdadero

(127). Quizá ambas ideas, la de la parábola y la de la variedad de los modelos, entre los que se incluye la Creta minoica (128), puedan resultar ajustadas.

10. En resumen, partiendo de la base de que *Timeo* y *Critias* constituyen una unidad, no creemos que ninguno de los parlamentos de Critias constituya un mito. Y eso por razones de estructura formal y por el estado de reflexión consciente que plantean sobre el problema del mito antiguo. Entrarían por ello dentro de las reflexiones sobre la naturaleza y entidad de ese material, como la referencia a Bóreas del *Fedro* o a los animale fantásticos de la *República* (129). Respecto a la verdad de los relatos y a la vinculación de Platón con ellos, asuntos de dificilísima solución, cabe decir, del segundo, que, por la utilización de tópicos retóricos que se contradicen en la misma obra platónica, se aprecia un cierto distanciamiento del autor; pero también que los rasgos de su ciudad ideal se reflejan en la Atenas prehistórica, en oposiciones mil veces reiteradas: sobriedad/opulencia, terrestre/marítimo, establecida esta última exhaustivamente en las *Leyes*.

11. En el conjunto *Timeo-Critias*, lo único que, en nuestra opinión, posee carácter de mito es el parlamento del demiurgo a los dioses menores sobre la creación del hombre. Nos queda sólo añadir que la oposición ἀληθινὸς λόγος/ πλασθεὶς μῦθος la entendemos a la luz de la comparación de la Línea y que, en muchos lugares, una oposición válida μῦθος/λόγος no debe esperarse, sino que, al menos en combinación con εἰκώς, ésta queda neutralizada.

Notas.

1) Cf. Ramos, p.14 ss. Tampoco entramos en el problema de la integración narración/dialéctica que es uno de los abismos que separa, para Gadamer, p.7, la creación literaria y la doctrina.

2) Arist., De coel. I, 10, 279 b 32 ss. Entre los modernos el campo continúa dividido entre los "literales": Martin, Brochard, Rivaud, Gomperz; frente a Zeller, Wilamowitz, Archer-Hind, Taylor. Este último (1928) 1962 considera un gran avance que Platón entendiera la "provisionalidad" de las ciencias de la naturaleza: "Properly speaking it is not "science" but "myth," not in the sense that it is baseless fiction, but in the sense that is the nearest approximation which can "provisionally" be made to exact truth"(p.59).

3) En Jenócrates y Crántor los términos διδασκαλίας χάριν y semejantes explican el procedimiento. Si Platón admite un nacimiento del mundo es por pura hipótesis (ἐξ ὑποθέσεως) y en teoría (λόγῳ, τῇ ἐπινοίᾳ), para poner a la luz la relación lógica de los principios y los resultados y la distinción entre elementos simples y compuestos. Frutiger, p.209.

4) Guthrie (1978) p.253: "How far the Timaeus is intended to be mythical, and what exactly "mythical" means, will never be settled now by argument, if indeed Plato could have settled it himself. Jowett thought he could not, and it is remarkable that Plato's own pupils, Aristotle and Xenocrates differed over whether the temporal creation of the world was intended to be taken literally".

5) Frutiger p.141 ss.

6) En cambio para Willi, p.89: "der Timaios ist primär

keine Kosmogonie sondern eine Kosmopoiie".

7) Cornford (1937) 1971, p.30 ss, es verosímil porque es poético y es un mito porque en lo físico no hay certidumbre. En dos sentidos es mito, en la no exactitud del conocimiento y en la forma de cosmogonía, p.31. Robin lo llama claramente "le mythe cosmogonique du <u>Timée</u>" (1935) 1968, p.243.
8) Friedländer I, p.198-199.
9) Hirzel p.266.
10) Boyancé p.165.
11) Rivaud p.12-13: "si le <u>Timée</u> tout entier est un mythe, le mythe se décompose en parties diverses, de nature tres hétérogene." Califica a la Atlántida de "sâmple fabule". Establece una oposición creer/no creer que opone la simple fábula de la Atlántida a la no vinculación de Platón con la crátera de las mezclas o con las distancias relativas de los planetas y sus órbitas.
12) Zaslavsky: p.145.
13) Cf. la opinión de Cornford (p.30-31) o de Taylor (p.59).
14) Desde Stewart, p.274; opinión contraria en Cornford y Rivaud, p.19, siguiendo a Ritter; la opinión de Rhode de dos versiones distintas de la <u>República</u> es rocambolesca.
15) Zaslavsky p.146. Las razones de la unidad son el resumen de Sócrates de los libros II-V, el carácter utópico, la preferencia por la τέχνη antes que por ἔρως.
16) <u>Ti</u>. 19 b-c.
17) <u>Ti</u>. 19 e.
18) <u>Ti</u>. 19 e.
19) <u>Ti</u>. 20 d.
20) <u>Ti</u>. 20 d-e.
21) <u>Grg</u>. 523 a.
22) <u>Ti</u>. 22 b-23 b.

23) _Ti_. 22 b.

24) _Ti_. 22 a.

25) _Ti_. 22 a.

26) _Ti_. 22 a.

27) _Ti_. 21 a.

28) _Ti_. 21 a.

29) _Ti_. 21 d.

30) _Ti_. 22 c-d.

31) De tal manera parecen entenderse siempre algunas extrañas historias del pasado de la humanidad. Es una tendencia de la época más madura de Platón, que se inicia casi en _Plt_.

32) Thesleff p.144.

33) _Ti_. 20 e.

34) _Ti_. 21 a.

35) _Ti_. 22 b.

36) _Ti_. 22 e.

37) _Ti_. 23 a.

38) _Ti_. 23 b.

39) _Ti_. 23 b.

40) _Ti_. 23 c.

41) _Ti_. 23 d, 24 a, 24 c, 24 d, 25 d.

42) _Ti_. 24 c.

43) _Ti_. 24 d.

44) _Ti_. 25b-c.

45) προστᾶσα, ἡγουμένη, μονωθεῖσα, κρατήσασα.

46) _Ti_. 24 a-b.

47) _Ti_. 23 d.

48) Aquí como otro tópico más surgen los paralelos con las guerras médicas. Taylor (1928) 1962, p.51.

49) La autoctonía en _Mx_. 237 a-238a, la dualidad guerrero/culto, educado para la guerra y la paz, en _Mx_. 238 c, Thyc. II, XXXVI, II, XXXVII.

50) 25 c.

51) Ti. 25 c.
52) Ti. 25 c.
53) Ti. 25 c.
54) Ti. 26 b.
55) Ti. 26 c.
56) Ti. 26 c-d.
57) Ti. 26 e.
58) Ti. 29 b.
59) Ti. 29 c.
60) Ti. 29 c.
61) Ti. 29 d, 30 b-c, estableciendo casi como un esquema οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.
62) Cra. 384 b, 408 c-d.
63) Thesleff p.144-145, muy partidario de esta teoría, aun cuando en ocasiones deba desplazar el centro geográfico del diálogo.
64) Ti. 40 d-41 a.
65) Ti. 41 a-b. θεοὶ θεῶν es lectura de Cicerón pero no especialmente buena, Taylor (1929) 1962, p.242 ss casi se inclina por θεοὶ ὅσων. Más problemas con πατήρ τε ἔργων. Como dice Taylor, no es una crítica de la religión oficial ni de la mitología popular. El sarcasmo residiría en la extraña capacidad del orfismo para deducir con claridad los pormenores de la divinidad.
66) Thesleff p.144-145.
67) τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν... τὸ γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν...
68) Ti. 41 b.
69) Ti. 41 b.
70) Ti. 41 b.
71) En 41 a, en 41 b y en 41 c.
72) Ti. 42 d, 42 b.
73) Ti. 42 a.

74) Ti. 41 d.
75) ἔσπειρειν... τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον.(42 d).
76) Taylor (1929) 1962, relaciona con la armonía de los contrarios de Heráclito la importancia que concedían los pitagóricos a las parejas de contrarios.
77) Ti. 42 b.
78) Ti. 42 d.
79) πάμπαν (41 b), ἅπαντα (41 b), πᾶν, ἅπαν (41 c).
80) Ti. 41 d.
81) Ti. 42 e.
82) Ti. 42 d.
83) Ti. 41 e.
84) Ti. 42 e.
85) Ti. 41 e y 42 e.
86) Ti. 48 c-d. Continúa con una invocación a la divinidad en la que aparecen combinaciones tan sugerentes y nuevas como πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα o una divinidad que se invoca como σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως.
87) Ti. 53 d.
88) Ti. 57 d.
89) Ti. 59 d.
90) Ti. 69 a-b: καὶ τελευτην ἤδη κεφαλήν τε τῷ μύθῳ πειρώμεθα ἁρμόττουσαν ἐπιθεῖναι τοῖς πρόσθεν.
91) Schuhl (1961) p.46-50.
92) Frutiger p.199 n.1.
93) Incluso hay quien planteó problemas de cronología, Owen, p.79 ss y Cherniss (1957) p.225 ss lo contradijo.
94) Excepto por Bruns que hablaba de una trilogía Timeo-Critias-Hermócrates.
95) Welliver p.6, contra quien creía que eran productos secos de un arte envejecido, meros esquemas, expone cómo se lleva a cabo la caracterización dramática de los personajes (p.32 ss).
96) Rivaud p.233.

97) Señala Welliver muchos problemas de interpretación producidos por la división antinatural: Ti. 21 a, 26 e; Criti. 106 a, 110 d, la articulación cerrada, exordio de Critias , de Sócrates y de Timeo. Las razones del corte serían el desigual valor de la obra y actuaron seccionando el anticlimax (p.62).

98) En la unidad también repara Hirsch (p.238) entendiendo los parlamemtos de Critias como engaste del mito de Timeo.

99) Sin entrar nunca en el problema de la personalidad histórica de Critias, Rivaud, p.17; Guthrie (1978) p.298; Welliver p.57.

100) Ti. 27 c, Criti. 106 a-b. Ya Friedländer I, p.200, hablaba de conexión estrecha.

101) Ti. 29 c-d; la parte correspondiente en Criti. abarca desde 107 hasta 108 a.

102) La formulación es sugerente porque recurre a una imagen de la Caverna: σκιαγραφίᾳ δὲ ἀσαφεῖ καὶ ἀπατηλῷ χρώμεθα περὶ αὐτὰ (Criti. 107 d-e).

103) Criti. 108 d.

104) Bibliografía en Rivaud p. 27-32, Guthrie (1978) p.250.

105) Criti. 109 d.

106) Criti. 109 e. εἰ μὴ σκοτεινὰς περὶ ἑκάστων τινας ἀκοάς.

107) Criti. 110 a.

108) Criti. 109 b: οὐ κατ' ἔριν.

109) Ti. 24 c: γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν.

110) Términos repetidos en Ti. 25 b y 24 d.

111) Ti. 24 a, Criti. 112 c-d.

112) Criti. 111 e, Ti. 24 c.

113) Criti. 110 a, 110 e.

114) Criti. 111 c.

115) Criti. 111 a.

116) Criti. 112 e: ὀνομαστότατοι πάντων τῶν τότε.

117) Thesleff p.196. Criti. 109 b, 114 d. En 109 b hay algu-

nas resonancias de Grg.

118) Cf, supra. n. 97.

119) Rivaud, p.236.

120) Vidal-Naquet, p.421-444 y p.426.

121) Friedländer, I, p.203. Desde el punto de vista personal de Platón se trataría de su reconciliación con Atenas.

122) Rivaud, p.252.

123) Vidal-Naquet, p.433.

124) Friedländer, I, p.201.

125) Vidal-Naquet, p.438 ss.

126) Welliver, p.41-45.

127) Demuestra la relación entre el destino de las ciudades y el designio divino, es una tragedia del destino de éstas y como tragedia es la superación del sentimiento por la razón. Welliver, p.49.

128) Rivaud, p.250. Guthrie (1978), p.248-249.

129) Para aquellos que lo consideran mito la etiquetación es bien distinta: Willi, p.88 y 89, lo introduce, con el de Timeo y Leyes, como "der Dialektikvertretende Altersmythos". Son mitos en su conjunto. Algo parecido en Friedländer, I, p.207 ss, que se enuncia como rasgo común de los mitos de la última época.

LEYES

I. Observaciones.

1. Vamos a analizar los diferentes momentos en que aparecen mitos o formulaciones que hayan sido consideradas de esta manera. El primer encuentro lo tenemos en *Leyes I* (1), que por lo menos para Zaslavsky (2) y para Willi (3) pertenece a la categoría de mito. Aunque para este último, y comparte esa opinión con Hirzel (4), las *Leyes* lo son en su totalidad. Nuestra opinión es, por el contrario, que se trata, evidentemente, de una imagen, como ya apuntaba Friedländer (5), y que se anuncia como tal:

> καί μοι δι' εἰκόνος ἀποδέξασθε ἐάν πως δυνατὸς ὑμῖν γένωμαι δηλῶσαι τὸ τοιοῦτον.

y con verbos del estilo de διανοηθῶμεν, que introduce la comparación, o de ἡγησώμεθα, que aparece en:

> θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζῴων θεῖον (6).

Se trata, pues, de una imagen ampliada, que recoge algún tema recurrente como el de la victoria sobre sí mismo (7) y que finaliza con:

> καὶ οὕτω δὴ περὶ θαυμάτων ὡς ὄντων ἡμῶν ὁ μῦθος ἀρετῆς σεσωμένος ἂν εἴη, καὶ τὸ κρείττω ἑαυτοῦ καὶ ἥττω εἶναι τρόπον τινὰ φανερὸν ἂν γίγνοιτο μᾶλλον ὃ νοεῖ, (8).

La comparación con la marioneta aparece alguna vez más (9) en el diálogo e, históricamente, se la suele vincular con la "aurea catena", cuya pervivencia se extiende desde Homero hasta Proclo (10) y también con las sombras

de la Caverna (11).

2. Encontramos temas recurrentes en otros diálogos y en los mitos de otros diálogos, pero esbozados de pasada y enunciados como algo conocido. Es interesante la referencia a la "mentira política" de la <u>República</u>, a los nacidos de la tierra, verdadera obsesión de Platón, que aquí sirve para proporcionar una base a un imperativo político. Platón se refiere a ello como a algo conocido y la formulación no es, de ninguna manera, mítica. El mito de los sembrados de los dioses se presenta como un modelo de lo que el legislador debe hacer para convencer al pueblo; es un ejemplo de que se puede conseguir que lo más inverosímil resulte creido:

> τὸ μὲν τοῦ Σιδωνίου μυθολόγημα ῥᾴδιον ἐγένετο πείθειν, οὕτως ἀπίθανον ὄν, καὶ ἄλλα μυρία; (12).

Y en el cierre en:

> ...καίτοι μέγα γ' ἐστὶ νομοθέτῃ παράδειγμα τοῦ πείσειν ὅ τι ἂν ἐπιχειρῇ τις πείθειν τὰς τῶν νέων ψυχὰς (13).

3. En el mismo sentido general de temas recurrentes, encontramos el motivo de la desaparición de la ciudad primitiva a consecuencia de un diluvio y el estadio siguiente. Esto constituía el tema de una parte del parlamento de Critias en el <u>Timeo</u> que allí no considerábamos mito, ni aquí tampoco, porque carece de la formalización adecuada y llega incluso a interrogarse, prueba concluyente del distanciamiento, sobre la validez de la teoría: ἆρ' οὖν ὑμῖν οἱ παλαιοὶ λόγοι ἀλήθειαν ἔχειν τινὰ δοκοῦσιν; (14). El contexto es, sin embargo, una invitación a tomar el contenido de esas leyendas por sucedido.

4. Otros motivos coincidentes con Timeo-Critias son que los sobrevivientes fueran montañeses e incultos (15), inexpertos de las artes (16), todo ello continuando con la idea de que se trata de una suposición aceptada; en este sentido se entiende la repetición de θῶμεν (17). Todos estos pasajes son entendidos por Frutiger como mito (18); y así en Leyes III, 676-702, habría un mito del origen del estado. Sigue una argumentación idéntica a la que empleó para República II, 369-374, que ya allí discutíamos y a la que remitimos, y se basa siempre en que se trata de un devenir imaginario. En cambio, para Willi (19) estaría más emparentado con el εἰκὼς μῦθος del Timeo y casi en el mismo sentido opina Robin (20). Tampoco es nueva la vinculación entre olvido y falta de escritura (21) ni tampoco lo que se presenta como rasgo más común: el interés de Platón por recuperar, para soporte de sus hipótesis, determinadas leyendas (22), entre las que destacan el desarrollo de Ilión, que se construye en el tercer gran periodo de tiempo tras la inundación y en una disposición geográfica perfecta para el mito de los diluvios: una llanura rodeada de montañas de las que bajaría la humanidad sobreviviente, el desarrollo de los dorios (23), la ocupación de Argólide, Laconia y Mesenia, calificado todo el relato como: ὥς γε λέγεται τὸ τοῦ μύθου (24). Toda la exposición se plantea como una ejemplificación de una hipótesis sobre el desarrollo de la sociedad y la cultura, que se apuntala sobre el modelo de estos mitos antiguos que se han entendido como portadores de información histórica no comprobable. Pero se tiene conciencia de los materiales que se han empleado y se establece, voluntariamente, una distancia respecto a ellos:

περὶ νόμων παίζοντας παιδιὰν πρεβυτικὴν σώφρονα, διελθεῖν τὴν ὁδὸν (25).

También introduce la referencia a figuras míticas para ejemplificar conductas, así la que se hace a Teseo e Hipólito, a Minos y a Edipo (26).

II. La edad de Cronos.

1. Como una cosa independiente pasamos a la consideración de los pasajes dedicados a la edad de Cronos. Éstos tienen, como introducción, una fórmula clara:

> Ἆρ' οὖν μύθῳ σμικρὰ γ' ἔτι προσχρηστέον, εἰ μέλλομεν ἐμμελῶς πως δηλῶσαι τὸ νῦν ἐρωτώμενον (27).

Se refiere a la recta denominación de los regímenes de Creta y Esparta que, siguiendo el modelo propuesto de que cada uno debe recibir el de su amo, merecen entonces el nombre de un dios. Tras esta fórmula de atención se decide que en esas ciudades hubo en tiempos de Cronos un cierto gobierno (τις ἀρχή) dichoso, del cual el presente es imitación (μίμημα) y hay un mito que parece que puede convenir al asunto:

> ὀρθότατά γε δρῶν· καὶ τὸν ἑξῆς περαίνων ἂν μῦθον, εἴπερ προσήκων ἐστίν, μάλ' ὀρθῶς ἂν ποιοίης (28).

Es notable la presencia de abundantes hitos que señalan la narración y que, en cierta medida, la resumen. El mito propio, que no es más que la αἰτία del estado de felicidad de la humanidad, tiene su comienzo en:

> γιγνώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεία φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα (29).

Tiene como rasgos formales: algún uso de participios (30), alguna oración de οὖν (31); reiteraciones: θειοτέρον τε καὶ ἀμείνονος, ἄμεινον ἐκείνων γένος, τὸ γένος

ἄμεινον (32), διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥᾳστώνης, πολλῆς δ'ἡμῖν (33); repeticiones: ἐφίστη (34); oposiciones: ὕβρεως τε καὶ ἀδικίας frente a εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης (35). La transición tras el mito es bien difícil de descubrir. Nuestra opinión es que se desarrolla en la frase:

> λέγει δὴ νῦν οὗτος ὁ λόγος, ἀληθείᾳ χρώμενος, ὡς ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλά τις ἄρχῃ θνητός, οὐκ ἔστιν κακῶν αὐτοῖς οὐδε πόνων ἀνάφυξις (36).

Tras ella se abre una exhortación, que abarca hasta 714 b, que es habitual tras el mito y que concluye con otra marca de transición:

> σκοπεῖν δὴ δεῖ τοῦτον τὸν λόγον ἡμᾶς, ὦ Κλεινία, πότερον αὐτῷ πεισόμεθα ἢ πῶς δράσομεν; (37).

Para Thesleff la estructura abarca también esta última sección (38). Como punto capital del mito tenemos la repetición de términos que aparecieron a lo largo de toda la obra platónica, en especial a lo largo de los mitos en ella diseminados. Debemos destacar que no presenta prácticamente ningún motivo nuevo. Del mito del Protágoras recoge la parte política de las donaciones, la donación de αἰδῶ καὶ ἀφθονίαν δίκης, del mito del Político la repetidísima imagen del pastoreo: como nosotros tenemos pastores de mejor naturaleza que el rebaño, así la divinidad nos impuso a los démones; esto se manifiesta con claridad meridiana en términos como: ποιμνίοις, ἀγέλαι, βοῦς βοῶν, αἶγας αἰγῶν y también al mismo diálogo le debe la relación de los démones con la edad de Cronos, época en la que cada uno tenía su región y se ocupaba de ella. Esta imagen no es más que una trasposición del concepto estrictamente político del gobierno del mejor. También encontrábamos en el mito del Político las ideas de vida feliz, μακαρίας ζωῆς, espontaneidad de la

tierra, αὐτόματα; del _Protágoras_ y del _Político_ la preocupación de la divinidad porque no perezca la raza humana, ὁ θεὸς φιλάνθρωπος: una formulación igual encontrábamos en el _Banquete_ en el discurso de Aristófanes. Nos encontramos con un cruce de dos fuentes: por una parte, la que corresponde a la evolución de la sociedad y la _polis_, a la adquisición de las cualidades que hacen posible la vida en común; por otra, están las leyendas de la edad de Cronos usadas como paradigma mítico de una determinada forma de gobierno. En un sentido distinto habla Diès de trasposición platónica de los temas literarios del paraíso primitivo y la civilización dada gratuitamente, que se dan junto con la del tema del estado salvaje primitivo y el de la civilización lentamente conquistada.

2. Entiende Frutiger que forma parte de un conjunto mítico más amplio, que entra como mito genético, sobre el origen de la ciudad, en su clasificación. Más arriba ya discutíamos la justeza de su atribución (39). Willi (40), que lo enmarca justamente entre 713 a y 714 a, lo separa de lo anterior considerándolo muy relacionado con la argumentación. Friedländer (41), en cambio, lo toma por el fundamento de una teocracia cuyo fin último es la sacralización de la ley, porque hace una lectura muy política del mismo.

III. Rasgos especialmente recurrentes: la escatología.

1. Debemos resaltar que la recurrencia de las imágenes de las _Leyes_ es un muestrario de las imágenes o los conceptos dominantes en los diálogos anteriores de Platón. De la misma manera que la imagen del tejido, paradigma en el _Político_ y nacida en la _República_, recurre en el proe

mio general de las Leyes, en Leyes V (42), además de en el mito de Cronos, también volvemos a encontrar la de que el discurso debe entenderse como un todo orgánico (43), o la de la incapacidad para contemplar el sol, que como metáfora intelectual no se había agotado en su aparición en la Caverna:

οἷον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες, νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι...

y se propone:

πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας (44).

Tampoco es nueva la idea de que somos "posesión de la divinidad", que se esbozó en el Fedón, se continuó en el Político y aquí aparece en: θεῶν γε μὴν κτήματά φαμεν εἶναι (45). Lo mismo sucede con la idea de que sólo está vivo lo que es capaz de movimiento, idea que había nacido en el Fedro. Estas tres últimas forman parte de un cuerpo central, que abarca desde 895 e hasta 907 e, en el que se argumenta contra los ateos.

2. Vamos a analizar esta sección central. Dentro de la unidad que componen, encontramos (46) una argumentación y una sección en la que reaparecen motivos diversos que ya hemos encontrado en los mitos escatológicos; esta sección se plantea como una alternativa a la argumentación. Su fórmula inicial es la siguiente:

τῷ γε βιάζεσθαι τοῖς λόγοις ὁμολογεῖν αὐτον μὴ λέγειν ὀρθῶς· ἐπῳδῶν γε μὴν προσδεῖσθαί μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν (47).

Resaltemos la consideración del mito como una ἐπῳδή, como un encantamiento, que aparecía ya en el Cármides (48) y en el Fedón (49).

3. Thesleff (50) entiende que hay rasgos de estilo mítico desde 895 e, pero no lo da como estilo dominante. Nuestra opinión, en cambio, es que se pueden distin-

guir dos secciones, cuyo gozne es la frase arriba reseñada y que cae justo entre la argumentación y la zona en que se pretende "convencer" (πείθωμεν). Esta última tiene una sintaxis más impresiva: se dirige a la segunda persona de ese supuesto no creyente, tiene gran número de imperativos, de vocativos (51) etc. Es un discurso narrado dirigido como exhortación a un oyente imaginario. Tiene algunas repeticiones: ἕνεκα ἐκείνου... οὐκ ἕνεκα σοῦ... παντὸς μὲν ἕνεκα... ἕνεκα ὅλου... ὅλου μέρους ἕνεκα (52) o bien como: ῥᾳστώνης ἐπιμελείας θεοῖς τῶν πάντων, θαυμαστῆς ῥαστώνης τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ (53). Pero, en cambio, donde hay más rasgos de estilo mítico es a partir de 904 a hasta 904 e, que tiene estructura de monólogo excepto una brevísima interrupción de Clinias (τὸ γοῦν εἰκὸς). La idea dominante es la de cambio: μεταλαμβάνον, μεταβάλλει, ματαβολῆς, μεταβάλλοντα, μεταπορεύεται, μεταπέσοντας, μεταλάβῃ (54). Tiene alguna estructura paralela (55); repeticiones que resumen: μεταβάλλει... μεταβάλλοντα, διαφερόντως... διαφέροντα (56).

4. A continuación, tras el monólogo, retoma el hilo de la imprecación directa a ese supuesto ateo con: Αὕτη τοι δίκη· ἐστὶ θεῶν οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν, que cumple el papel de ἐπιμυθίον (57) y una de cuyas características más señalada es la repetición, refiriéndolo al oyente, de los conceptos y formulaciones expuestos. Esta segunda sección, que distinguíamos al principio, da paso a una nueva refutación, vivísima, de la venalidad de los dioses que se hace sobre la base de tres imágenes recurrentes: la del gobernante pastor, la del gobernante conductor (auriga y piloto) y la del gobernante médico y cuidador, referidas las tres a la divinidad, porque es del gobernante del universo de quien se habla (58). En cada caso se trata de una imagen ampliada y de pro-

cedencia anterior: la primera, del _Político_ (59), la segunda, de la _República_ (60) y también, para el auriga, en el _Fedro_ habrá que buscar la fuente última; la tercera surge de la noción de un dios creador y cuidador de su creación: recuérdese la repetición del concepto de ἐπιμελεία que ya se esboza en el _Político_ y quizá incluso se reitere en el _Timeo_. La calificación de imagen de la refutación es evidente:

> Δεινὴν γὰρ εἰκόνα λέγοις ἂν λέγων τὸν λόγον τοῦτον (61).

5. La estructura general sería, pues, la siguiente: una zona A que incluye la argumentación; una zona B que consta de tres secciones: exhortación, exposición, exhortación (ἐπιμυθίον) y una tercera zona C que es donde se encuentran las imágenes ampliadas. Dentro de ellas encontramos mayor abundancia de rasgos de estilo mítico en la exposición central de la zona B. Escasísimos en la argumentación primera y algo de una naturaleza distinta y fuerte carácter poético en las metáforas ampliadas que concluyen la estructura. El papel de las dos exhortaciones que preceden y siguen a la exposición es el de un interludio, la primera, y un corolario del mito, la segunda.

6. Para el sentido general del mito nos conviene volver a la frase que iniciaba la sección en que se encuentra y, especialmente, a la palabra ἐπῳδή. Para Boyancé (62) el mito es un ensalmo que uno debe repetirse para hacer desaparecer el miedo infantil que es resistente a las pruebas racionales. Lo entiende como una trasposición de los encantamientos órficos y como una imitación de la repetición cotidiana de las prácticas musicales pitagóricas (63). Esto, en este caso, no deberá extrañarnos puesto que en las _Leyes_, donde apare-

cen asociados μῦθος y ἐπῳδή, se repite más de una idea un tanto extraña acerca de purificaciones y ritos antiguos. También Laín Entralgo (64), que observa que el término aparece en toda la producción platónica y especialmente en este diálogo, piensa que la función de ella es tanto hacer crecer una creencia en el alma como afirmarla (65). Distingue la ἐπῳδή platónica de la γοητεία vulgar, porque la primera va en apoyo de una argumentación lógica y se dirige a la parte demónica del alma (66). De cualquier manera, no puede decirse que todo mito sea un encantamiento, sino que algunos de ellos pueden ser usados como tales.

7. Para Willi el mito empieza en 903 b pero acaba en 905 d, antes de las imágenes ampliadas. Señala que es totalmente coherente con el desarrollo del diálogo y que la filosofía de la naturaleza se ha introducido en los diálogos de vejez y que, al ser el discurso sobre ella ἀμφισβητής, borra la línea entre mito y no mito (67). Frutiger, atacando la aceptación de Couturat de los pasajes 885 b-907 d como mito, lo encuentra "nettement dialectique" (68), pero que tiene un carácter "un poco popular" porque no está dirigido sólo a los filósofos, como el μέγιστον μάθημα de la República y que en él añade a las razones "ciertos mitos" uno de los cuales va desde 903 b hasta 905 c (69).

8. En cambio, para Zaslavsky, no se trata de un mito sino de un "paramyth", traducción directa del término griego (70). Las nociones básicas que lo definen son: que se trata de una persuasión a los ciudadanos para que sigan una conducta legal; el carácter, en cierto sentido, placentero de la enseñanza y, en cuanto a su veracidad, sin ser totalmente incorrectos, son "mentirillas", que mitigan el miedo. En su opinión el uso que Platón

hace de él se aproxima mucho a lo que hoy día entendemos como un relato de algo cuyo conocimiento es virtualmente imposible, porque supera a lo racional, y, en lugar de eso, se ofrece una pintura imaginaria e hipotética (71). En el mismo sentido, pero por un camino distinto, Friedländer piensa que en las Leyes hay sólo ecos mitológicos y no mitos. Parte de la vinculación inherente entre el mito y la Idea (72) y de la ausencia de esta última en las Leyes (73) y observa que el lenguaje ha cambiado a ser el lenguaje conceptual de la ciencia natural. A pesar de todo, uno de los ecos mitológicos lo fija en 903 b, poniéndolo en relación con el mito del Protágoras especialmente en el uso del término ἐμηχανήσατο. En algún sentido esto nos puede llevar a la consideración como un alegato político más que religioso de todo el libro X que, según Goldschmidt (74), en su conjunto es el preámbulo a una ley cuyo fundamento se afirma por anticipado y que se impondrá, si la persuasión falla, mediante sanciones. De esta manera la religión aportaría a los ciudadanos más humildes lo que la dialéctica no consigue dar más que a los filósofos. Pero, a la vez, nuestro autor le niega toda intención teológica (75) porque la teología es algo fundamentalmente fuera del alcance del hombre y piensa que está al servicio, el libro todo, de problemas de orden práctico: la represión del ateo.

IV. De nuevo el término μῦθος.

1. Por último vamos a pasar revista, brevísima, algunos usos curiosos del término: desde llamar a la construcción verbal de la ciudad: κατὰ τὴν παροῦσαν ἡμῖν τὰ νῦν μυθολογίαν (76), en el sentido de un relato o discurso amplio, hasta la mayor especialización

como leyenda antigua:

ἀκούων μὲν γὰρ δὴ μύθους παλαιοὺς πέπεισμαι,
τὰ δὲ νῦν ὡς ἔπος εἰπεῖν οἶδα ὅτι μυριάδες
ἀναρίθμητοι γυναικῶν εἰσι...(77).

El mismo uso lo encontramos más veces a lo largo del libro IX (78). Pero nos interesa resaltar, no este último ni tampoco el uso neutro anterior (79), sino el uso que llamaríamos "encantador" del término, que presenta dos vertientes curiosas: la primera de ellas es la relación con la niñez y la educación y se manifiesta claramente en un pasaje como:

ἐκ παίδων πρὸς αὐτοὺς λέγοντες ἐν μύθοις
τε καὶ ἐν ῥήμασιν καὶ ἐν μέλεσιν ᾄδοντες,
ὡς εἰκός, κηλήσομεν (80)

y que tiene otras representaciones (81). El otro aspecto es el carácter "político" del mismo, que lo convierte, porque Platón ha descubierto la fuerza del miedo (82), en un arma persuasiva de primera magnitud. En ese sentido es resaltable el uso de una combinación como:

ὁ μὲν δὴ πεισθεὶς τῷ πρὸ τοῦ νόμου μύθῳ (83).

Y todo ello aplicado especialmente a los mitos antiguos, contra los que también alguna vez, por los mismos motivos de la <u>República</u>, se rebela (84). Como es natural, seguimos distinguiendo esta teoría acerca del fenómeno de lo que Platón ha formalizado como estructura.

2. En resumen, únicamente hemos encontrado rasgos de estructura en el llamado mito de Cronos y en la zona escatológica del libro IX. Pero tenemos que insistir en el carácter no novedoso de los mismos, en su naturaleza de recapitulación de todos los motivos dominantes en los mitos de otros diálogos anteriores. Encontramos, a la vez usos muy frecuentes del término μῦθος que incluyen un amplio espectro pero que insisten mucho en su validez persuasiva y en su poderío como arma política.

Notas

1) Lg. 644 d-c.
2) Zaslavsky, p.14. Para él constituye "the genesis of the law-abidingness".
3) Willi, p.37. Gleichnismythos".
4) Hirzel, p.271 "in Wahrheit sind die Gesetze ein Mythus". Porque le falta espíritu socrático, combinan lo religioso y lo poético y además con el interés propio del mito por la filosofía natural.
5) Friedländer, III, p.401-402, "great image", "metaphor".
6) Lg. 644 d.
7) Lg. 626 e. De raiz pitagórica derivada de la imagen de la vida con unos juegos.
8) Lg. 645 b.
9) Lg. 645 d, 803 c.
10) Homero. Il. VIII, hasta Proclo.
11) Eliade, p.230 ss.
12) Lg. 663 d.
13) Lg. 664 a.
14) Lg. 676 e.
15) Lg. 677 b.
16) Lg. 677 e, 678 a.
17) Lg. 677 c.
18) Frutiger, p.18.
19) Willi, p.38.
20) Robin (1913), p.218-223.
21) Lg. 680 a.
22) Hay una cita de Homero en su referencia a los Cíclopes en los que Kirk, p.184 ss., ve una resolución de la oposición naturaleza/cultura. Puede ser muy aplicable en este caso.
23) Lg. 682 d-e.

24) *Lg.* 682 d.
25) *Lg.* 685 a.
26) *Lg.* 687 d-e, 706 a-b, 913 b, 948 b.
27) *Lg.* 713 a.
28) *Lg.* 713 c.
29) *Lg.* 713 c.
30) *Lg.* 713 c.
31) *Lg.* 713 c.
32) *Lg.* 713 d.
33) *Lg.* 713 e.
34) *Lg.* 713 c-d.
35) *Lg.* 713 c, a-b.
36) *Lg.* 713 e.
37) *Lg.* 714 a-b.
38) Thesleff, p.151, desde 712 b hasta 714 b. Estructura general diálogo/monólogo. En el monólogo, estilo "tardío", mítico y retórico.
39) Frutiger, p.47-51, 190 ss. vide supra.
40) Willi, p.38. Guthrie (1978), p,333, n.2.
41) Friedländer, III, p.421, casi como fundamento de una teocracia.
42) *Lg.* 726 a.
43) *Lg.* 735 a-b.
44) *Lg.* 897 e.
45) *Lg.* 902 b.
46) Thesleff, p.152 ss.
47) *Lg.* 903 b.
48) *Chrm.* 156 d-157 a.
49) *Phd.* 114 d.
50) Thesleff, p.152.
51) *Lg.* 904 e.
52) *Lg.* 903 b-c.
53) *Lg.* 903 e, 904 a.
54) *Lg.* 904 b, c, c, d, e.
55) *Lg.* 904 b, d-e.

56) Lg. 904 d-e
57) Estructura superrepetida y ya señalada por los neoplatónicos.
58) También en 904 a, 905 a-907 a.
59) Plt. 272 e, 273 c.
60) R. 488 a ss. la mayoría de la tripulación amotinada.
61) Lg. 906 a.
62) Boyancè, p.163.
63) Insiste en que su valor no se lo da su contenido, sus ideas o imágenes, sino que actúa sobre la sensibilidad. En un sentido un poco diferente, Laín. y en Lg. muy alta frecuencia de referencias a mitos o actitudes que quizá fueran etiquetables de órficas, especialmente 865 d.
64) Laín, p.299, más importancia al carácter metafísico del término.
65) Laín, p.308.
66) Laín, p.309.
67) Willi, p.38-39. "Der Mythos, der in sich starke Logoselemente enthält", p.42.
68) Frutiger, p.122-123.
69) Frutiger, p.23, n.2.
70) Zaslavsky, p.14.
71) Zaslavsky, p.209 ss.
72) Friedländer, I, p.208. "Thus the Eidos, secretly and implicitly, is the focal point for the various curves of Plato's myths just as it is the center of Plato's philosophy".
73) Más de acuerdo con que son la disolución del estilo e ideas políticas y filosóficas de Platón. En lo referente a la desaparición de la idea, Müller opina que han sido sustituidas por una astrnomía pietista. Contra eso Cherniss, (1953), p.367-379.

74) Goldschmidt (1949), p.138.

75) Goldschmidt (1949), p.149.

76) Lg. 752 a.

77) Lg. 804 e.

78) Lg. 865 d, 872 e.

79) Lg. 811 c-812 a.

80) Lg. 840 b.-c

81) Como encantamiento, 885 d-e, combinado con la idea de niñez como su edad propia.

82) Lg. 913 c, se recogen, sin la repugnancia de R., las leyendas que inspiran miedo acerca de los difuntos.

83) Lg. 927 d.

84) Lg. 941 b.

CONCLUSIONES

1. Estamos en la etapa final de este camino y ahora podemos formular que el mito es una estructura narrativa muy formalizada, que suele excluir el diálogo hablante textual/oyente textual, que se separa de sus contextos con advertencias formulares y que suele ir seguida de una sección que transporta esos contenidos al plano existencial. Y esta sección se caracteriza por poseer un mayor tono impresivo, en el que se incluyen referencias expresas al oyente textual.

2. Las temáticas que aparecen en dicha estructura, podemos agruparlas en:

Escatológicas: grupo integrado por el mito final del *Gorgias*, el mito final del *Fedón*, el mito de Er y la Escatología de las *Leyes*.

Cosmográficas: incluidas en el mito final del *Fedón*, en el mito de Er , en el mito del *Político* y en el Gran mito del *Fedro*.

Eróticas: representadas por el mito de Aristófanes, el mito del nacimiento de Eros y el Gran mito del *Fedro*.

Políticas: que aúnan al mito del *Protágoras*, al de Gyges, al de la Autoctonía, al del *Político* y al de Cronos de las *Leyes*.

Otras: donde se incluyen la del mito del *Timeo*, la del mito de Theuth y la del mito de las Cigarras.

Tenemos que insistir en el hecho de que hay mitos que no son monotemáticos: así, el Gran mito del *Fedro* es erótico y cosmográfico, el del *Político* es políti

co y cosmográfico, el de Er y el del Fedón son escatológicos y cosmográficos. De esta distribución se deduce que el tema cosmográfico no aparece nunca solo, mientras que eso no ocurre con los demás temas.

3. Como hemos visto, el número de temas es muy escaso. De entre ellos, se destacan, por su persistencia a lo largo de la producción platónica, el tema político (que incluye el origen del hombre como un ser social y político, explicando su capacidad inherente para vivir en una sociedad estratificada) y el tema escatológico (el hombre como un ser cuyo escenario no se limita a este mundo conocido, sino que lo supera). Ello se descubre porque empezábamos nuestra andadura en el Protágoras, con un mito político, y la concluíamos en las Leyes, con el mito de Cronos, también de contenido político. Así se cerró un primer anillo. Nuestro siguiente encuentro con el mito fue en el Gorgias, con un mito escatológico, y la escatología de las Leyes cerró este segundo anillo. Esto nos sirve para apuntar que Platón mantiene temas y estructuras expositivas dentro de su producción, Unas, a lo largo de toda su obra, como las ya mencionadas. Otras, como la temática erótica o incluso la cosmográfica, se distribuyen en una zona más concreta de su producción literaria.

4. Respecto a la posición en el diálogo*, hemos encontrado cuatro ubicaciones:

Inicial: el mito del Protágoras

Central: el mito del nacimiento de Eros, el Gran mito del Fedro, el mito del Político y el del Timeo.

Final: el mito del Gorgias, el del Fedón y el mi

(*) Para una visualización de estos contenidos, ver cuadro anejo.

to de Er

Medial: que se puede entender como situada entre el principio y el centro: mito de Aristófanes, mito de Gyges y mito de la Autoctonía, o como entre el centro y el final del diálogo: mito de Theuth, mito de las Cigarras, Escatología de las Leyes y mito de Cronos.

5. De los dos factores considerados hasta ahora, la temática y la posición, se puede colegir que existe una tendencia muy marcada a colocar en posición final del diálogo el mito de tema escatológico. El mito de tema erótico tiende más bien a ocupar la posición central. Los mitos mediales, generalmente, dibujan temas en expansión, y llamamos así a los que van a ser recogidos con posterioridad, bien en su mismo diálogo (caso del mito de Aristófanes respecto al desarrollo del mito del nacimiento de Eros), bien en diálogos sucesivos, ya sea formalizados como mito o no. Así, el mito de Theuth adelanta nociones que van a ser básicas y recogidas usualmente en los mitos acerca del hombre como ser social (el del Político y el de Cronos) e incluso en Timeo y Critias sin formalización de estructura. Lo mismo sucede con el mito de la Autoctonía, cuya temática alcanza su desarrollo máximo en el mito del Político y se vuelve casi una obsesión, aunque sin alcanzar formalización, en Timeo y Leyes. Es evidente que el concepto "temática en expansión" no puede ser aplicado a las Leyes.

6. Catalogados los mitos por su temática y ubica cación en el diálogo, pasamos ahora a considerar su estructura. Y ésta puede ser simple o compleja.

Por simple se entiende que forma una unidad en la que no hay ni escalones ni secciones, ni formales ni, en consecuencia, temáticas. Como de estructura simple entendemos el mito del Protágoras, el del Gorgias, el mito

de Aristófanes, el de Diotima, el mito de las Cigarras, el de Theuth, el mito de la Autoctonía, el de Gyges, el mito del Timeo, el de Cronos y la Escatología de las Leyes. Haciendo constar que estos dos últimos forman parte de unidades mayores con las que mantienen muy estrechas relaciones.

Por compleja se entiende aquella que tiene escalones formales, mediante interludios o interrupciones, y como consecuencia, tiene también escalones temáticos. Como mitos de estructura compleja clasificamos al Gran mito del Fedro, al del Fedón, al mito del Político y al de Er. Dentro de ellos señalamos una nueva dicotomía: los de crecimiento orgánico y los de crecimiento por aglomeración. Los primeros son los que engloban, en cada una de sus secciones, algo de la sección anterior, quedando un conjunto totalmente articulado. En los de crecimiento por aglomeración no se producen tales relaciones entre sus elementos, sino que la unidad la da, en ocasiones, la permanencia del mismo esquema narrativo. Formalmente, la estructura compleja de crecimiento orgánico se manifiesta en una abundante recurrencia de las secciones, entre sí y con su núcleo inicial. Ya sea éste una comparación "madre", como en el caso del Gran mito del Fedro, o, como en el mito del Político, una formulación englobante. De crecimiento por aglomeración son el mito del Fedón y el de Er, no habiendo recurrencia entre sus secciones, sino que todas participan de las que son generales al diálogo: la idea del camino en el caso de Er y las de creer y riesgo en el caso del Fedón.

7. Partiendo de la base, seguramente heredada, sencilla en su estructura y contenido de los mitos del Protágoras y el Gorgias, Platón enriquece, varía y complica tanto las temáticas como las estructuras. Introduce temas nuevos: el tema del amor o el de la escritura.

la varía, porque ya no es el mismo esquema argumental el que presenta, por ejemplo, en el mito de Theuth o el de Diotima y la complica porque la hace evolucionar a las magníficas construcciones de estructura compleja. Pero en esta evolución hay siempre un esqueleto que permanece inamovible en cada tema y que se esbozó cuando éste apareció por vez primera: en el _Protágoras_, a la temática política se ciñen unas expresiones llave (νέμω, δικαιοσύνη, αἰδῶ) y cada vez que encontremos un mito político, la idea de una νομή va a volver a repetirse, y así ocurre en el _Político_ y en las _Leyes_. Esto sólo por poner un ejemplo. Lo mismo sucede con _Gorgias_, la idea de un vivir distinto (hacia la derecha/hacia la izquierda), de un juicio y de una pena, se van a reiterar siempre en los mitos del mismo tema. Sobre ese esqueleto, poco a poco, irán adosándose elementos distintos, unos nuevos, otros heredados. Así, el tema de la autoctonía se añadirá al esqueleto del _Protágoras_, en el _Político_ y la idea de las reencarnaciones y la geografía del Tártaro se sumarán a la base del _Gorgias_, en el _Fedón_.

8. Respecto al fondo mitológico anterior, hay una tendencia, apuntada en el _Protágoras_, a reutilizar el acervo mítico común. Pero esta tendencia se limitaba a las figuras míticas más tradicionales. A partir del mito de la Autoctonía, encontramos una diversificación de dicha tendencia que define un camino nuevo: la utilización, en función política, de mitos antiguos enteros. Cada vez que este uso se ha producido en los mitos, nos hemos encontrado con una particularidad: el autor se distanciaba de su narración, creaba conciencia de la peculiaridad del material y no se vinculaba a él como al suyo propio. Abundantes ejemplos de ello, no sólo en los mitos, hay en _Timeo_, _Leyes_ y en el mito del _Político_, con la referencia al mito de Atreo, Autóctonos, Cronos.

9. El mismo fenómeno del mito ha sido iluminado y obscurecido por luces y sombras diferentes a lo largo de los diálogos. Y no ha evitado Platón un solo ángulo de la cuestión: lo hemos visto dirigir su atención al oyente receptor del mito y tratar de precisar qué mecanismo desataba en él o en qué edad podía ser más rentable. Aquí se incluyen las numerosas alusiones a una oposición juventud/vejez. Ha distinguido cuándo coinciden receptor y emisor del mito, caso de la ἐπῳδή. Lo hemos visto preguntarse por la adecuación que el mito pudiera tener con "lo real", dentro de su esquema de lo que es el conocimiento humano (Timeo). Hemos observado cómo ramificaba el carácter impresivo general del mito en dos senderos: el del gobierno político y el del gobierno individual, en cada uno de ellos el mito puede ser un elemento que fuerza o persuade a cumplir un orden establecido. Y con estas dos esferas de compulsión ha reestablecido el paralelo entre πόλις e individuo. Platón ha problematizado el mito antiguo y ha pasado revista a los distintos caminos interpretativos y, en Fedón, ha planteado una cierta naturaleza metafórico-icónica para el mito de creación nueva, en la mención a una posible fábula esópica que expresara la inseparabilidad placer/dolor. Alusión que debe ponerse en línea con la naturaleza palpablemente metafórico-icónica del Gran mito del Fedro, su construcción mítica más propia y más perfecta.

10. En fin, hemos visto a Platón abrazar el caudaloso problema del mito en todos sus aspectos, y, además, lo hemos visto formalizar unas determinadas temáticas en esa estructura con preferencia sobre otras. Y en él caben las dos posturas: la del que razona sobre el fenómeno y la del que lo produce. Ello ha llevado, en ocasiones, a confusión. Nosotros nos hemos centrado en el

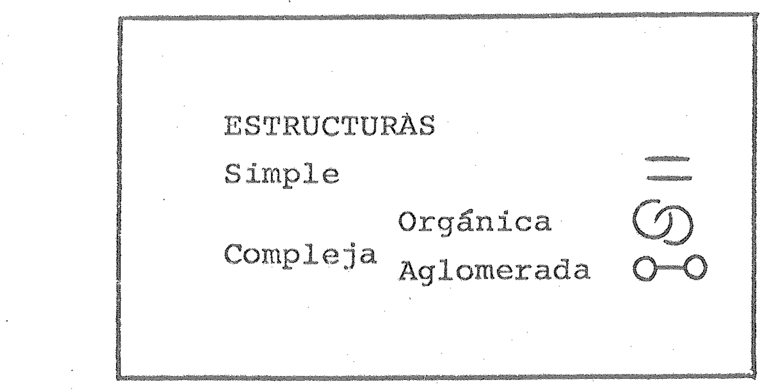
segundo aspecto: Platón generador de esa estructura a la que llamamos mito. Pero hemos hecho alusiones, sin pretensiones de exhaustividad, a la primera, a la actitud y al planteamiento platónico ante el fenómeno.

11. Quizá haya que rechazar el sueño de encontrar una clave interpretativa certera de Platón, porque quizá la clave sea el lector mismo y la comprensión total, por síntesis, más o menos madura que éste haga. Y esta comprensión pasa, necesariamente, por entender dos unidades: la pequeña del diálogo y la amplia del conjunto y por asir la idea de que son primeras piedras del camino lo que, en muchos aspectos, hallamos en él. No una vía asfaltada, sino algunas losas grandes, puntales, en los lugares más resbaladizos. Y, desde luego, que Platón intenta siempre observar un mismo problema por todos sus ángulos y eso provoca, a veces, que no sea posible una vista unitaria del objeto, porque los objetos no suelen tener un ángulo desde el que sean visto y que resulte más auténtico que los demás. En este sentido, entendemos que la obra de Platón es obra abierta y que, naturalmente, lo es también en el problema del mito.

INICIAL			MEDIAL			CENTRAL			MEDIAL			FINAL		
MITO	T	E	MITO	T	E	MITO	T	E	MITO	T	E	MITO	T	E
Protagoras	□	=	Aristófanes	▲	=	Diotima	▲	=	Cigarras	◍	=	Gorgias	▽	=
			Gyges	□	=	Fedro	▲ ○	∞	Theuth	◍	=	Fedón	▽ ○	o–o
			Autoctonía	□	=	Político	□ ○	∞	Escatología	▽	=	Er	▽ ○	o–o
						Timeo	◍	=	Cronos	□	=			

TEMATICAS

Escatológica ▽
Cosmográfica ○
Política □
Erótica ▲
Otras ◍



BIBLIOGRAFIA CITADA

(Adam) The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary and appendices by J. A. Second ed. with an introduction by D. A. Rees, Cambridge, 1965.

Adrados: "La interpretación de Platón en el S.XX." Actas del II Congreso español de Estudios Clásicos, 1964, 241-273.

Aloys de Marignac: Imagination et dialectique. Paris, 1951.

Alt: "Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele" (Teil I). Hermes 110, 1982, 278-300.

Aristóteles: Aristotelis Opera, ed. Becker, 2°edición de Gigon, Berlin, 1960-61.

Baldry: "Who invented the Golden Age?" Cl. Quart. N.S. 2, 1952, 86-92.

(Bluck) Plato's Meno, ed. by R. S. B. Cambridge, 1964 (1961).

Bonitz: Platonische Studien. Hildesheim, 1968 (1886).

Boyancé: Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Paris, 1972 (1936).

Brisson: "Le mythe de Protagoras, essai d'analyse structurale". QUCC XX, 1975, 7-37.

--"-- Plato 1958-1975. Lustrum XX, 1979.

Bruns: Das literarische Porträt der Griechen . Hildesheim, 1961 (1896).

Buffière: Les mythes d'Homere et la pensée grecque. Paris, 1973.

Buisman: "Der philosophische Hintergrund des platonischen Höhlengleichnisses". Mnem VII, 1939, 49-62.

(Campbell) The Sophistes and Politicus of Plato. New York, 1953 (1867).
Cassirer: Esencia y efecto del concepto de símbolo. México, 1975 (1956).
--"-- Filosofía de las formas simbólicas. México, 1972 (1964).
Collin: "Plato's use of the word μαντεύομαι". C.Q. (N.S.II) 1952, 93-96.
Cornford: "Plato and Orpheus". C.R. XVII, 1903, 433-445.
--"-- From religion to philosophy. New York, 1957 (1912).
--"-- Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato. London, 1971 (1937).
Couturat: "Compte rendu de la soutenence de thèse de Couturat". Rev. de met. et de mor. IV, 1896.
(Croiset) Platon. Oeuvres complètes. Protagoras. ed. et int. par C. Paris, 1923.
Cherniss: "The relation of the Timaeus to Plato's later dialoges". A.J.Ph. 78, 1957,,225-266.
--"-- Plato 1950-1957. Lustrum IV-V, 1960.
--"-- Selected papers. Leiden, 1977.
Derbolav: Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften. Darmstadt, 1972.
Deuschle: Die platonischen Mythen. Hanau, 1854.
Díaz Tejera: "Ensayo de un método lingüístico para la cronología de Platón". Emérita XXIX, 1961, 241-286.
(Diels) Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechsich und Deutsch. Berlín, 1954.
Diès: Autour de Platon. París, 1972 (1926).
(-"-) Platon, Oeuvres complètes, T. IX. 1: Le Politique. Paris, 1960 (1935).
(-"-) Platon, Oeuvres complètes, T. XI. 1: Les Lois, Paris, 1951.
Dieterich: Nekuia, Leipzig, 1913.

Dodds: Los griegos y lo irracional. Madrid, 1980 (1951).
(-"-) Plato Gorgias, a revised text with int. and comm. by E. R. D. Oxford, 1959.
Dörrie: "Der Mythos im Verständnis der Antike: von Euripides bis Seneca". Gym. 73, 1966, 44-62.
--"--: Von Platon zum Platonismus. Düsseldorf, 1976.
Dover: "Aristophanes' speech in Plato's Symposium". J.H.S. 86, 1966, 41-50.
Dressler: Introduduzzione alla linguistica del testo. Roma 1974 (1972).
Dumortier: "L'attelage ailé du Phédre". R.E.G. 82, 1969, 346-348.
Edelstein: "The function of the myth in Plato's philosophy". Journ. Hist. Ideas 10, 1949, 463-481.
Eliade: Mefistófeles y el andrógino. Madrid, 1969 (1962).
Escudero: "Mito y filosofía. El mito platónico y su significado". Perficit N.S. 1, 1968, 243-302, 307-345.
Euripides: Euripidis Fabulae, ed. Murray. Oxford, 1962-1966.
Fauth: "Zum Motivbestand der platonischen Gygeslegende". Rh.M. 113, 1970, 1-42.
Ferguson (A. J.): "Plato's simile of light. Part I. The similes of the Sun and the Line". C.Q. XV, 1921, 131-153.
--"-- Part II. "The allegory of the Cave". C.Q. XVI, 1922, 15-18.
Ferguson (J.): "Sun, line and cave again". C.Q. N.S. XIII, 1963, 188-193.
Festugiere: Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris, 1936.
Fontenrose: The ritual theory of myth. Berkeley, 1966.
Fränkel: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1962 (1951).
Friedländer: Plato I-III. Princeton, 1969 (1954-60).
Frutiger: Les mythes de Platon. New York, 1976 (1930).

Gadamer: Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios. Heidelberg, 1974.

Gaiser: Name und Sache in Platons Kratylos. Heidelberg, 1974.

García Calvo: Dialéctica y mito. Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos, 1964, 300-317.

Gil Fernández: "Notas al Fedro". Emérita XXIV, 1956, 311 ss.

Goldschmidt: Essai sur le "Cratyle". Contribution a l'histoire de la pensée de Platon. Paris, 1940.

--"-- Les "Dialoges" de Platon, structure et méthode dialectique. Paris, 1947.

--"-- La religion de Platon. Paris, 1949.

--"-- Le paradigme dans la dialectique platonicienne. Paris, 1947.

--"-- Questions platoniciennes. Paris, 1970.

Guthrie: "Plato's views on the nature of the soul". Entretiens Ant. Cl. 3. Vandoeuvres-Geneve, 1957, 3-22.

--"-- Orfeo y la religión griega. Buenos Aires, 1970 (1966).

--"-- A history of greek philosophy (IV-V). Cambridge, 1975, 1978.

Hesiodo: Hesiodi carmina, ed. Rzach. Sttutgart, 1958.

Homero: Homeri Opera, ed. Monro-Allen. Oxford, 1965-1967.

Hirsch: Platons Weg zum Mythos. Berlin, 1971.

Hirzel: Der Dialog I. Hildesheim, 1963 (1895).

Humbert: Socrate et les petits socratiques. Paris, 1967.

Jackson: "On Plato's Republic VI 509 d sq." J.Ph. X, 1882, 132 ss.

Kern: Orphicorum Fragmenta. Berlin, 1963 (1922).

Kirk-Raven: Los filósofos presocráticos. Madrid, 1979 (1966).

--"-- El mito: su significado y funciones en las distintas culturas. Barcelona, 1973 (1970).

Laborderie: Le dialogue platonicien de la maturité. Paris, 1978.

Laín-Entralgo:"Die platonische Rationalisierung der Besch prechung'ΕΠΩΔΗ und die Erfindung der Psychotherapie." Hermes LXXVI, 1958, 298-323.

Lesky: "Der Mythos im Verstädnis der Antike. Von der Früh zeit bis Sophokles". Gym. 73, 1966, 27-44.

Levi:"La teoria della φιλία nel Liside". Giorn. Metafisica 5, 1950, 285-296.

Lier: "Zur Struktur des platonischen Höhlengleichnisses". Hermes 99, 1971, 209-216.

Loewenclau: "Mythos und Logos bei Platon". Stud. Gen. 11, 1958, 731-741.

(Lledó) Platón. Diálogos I. Introducción general de Ll. Madrid, 1981.

(Marcovich) Eraclito Frammenti. Firenze, 1978.

Mc.Gibbon: "The fall of the soul in Plato's Phaedrus." C.Q. 14, 1964, 56-63.

Mc.Kirahan: Plato and Socrates, A comprehensive bibliography, 1958-1973. London, 1978.

Nestle: Historia del espíritu griego. Barcelona, 1975 (1944).

Nettleship: Lectures on the Republic of Plato. London, 1963 (1897).

Owen: "The place of the Timaeus in Plato's dialogues". C.Q. N.S. III, 1953, 79-95.

(Pabón-Fernández-Galiano) Platón. Las Leyes. ed. con int. y notas por P.-FG. Madrid, 1960.

(-"-) Platón. La República. ed. con int. y notas por P.-FG. Madrid, 1969.

Pfliegersdorffer: "Λόγοιος und die λόγιοι ἄνθρωποι bei Demokrit". Wien.St. 61/62, 1943-1947, 35-39.

Pieper: Über die platonischen Mythen. München, 1965.

Píndaro: Pindari Carmina cum fragmentis, ed. Bowra. Oxford, 1968 (1935).

Platón: Platonis Opera. ed. Burnet, Oxford, 1962-1968.

Plotino: Plotini Opera. ed. Henry-Schwyzer, Oxford, 1964.

Proclo: Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria, ed. Diehl. Amsterdam, 1965 (1903-1906).

Radermacher: Mythos und Sage bei den Griechen. Darmstadt, 1968 (1943).

Ramos: Lo platónico en el siglo V p.C.: Proclo. Sevilla, 1981.

Raven: "Sun, divided Line and Cave". C. Q. III, 1953, 22 ss.

Reinhardt: Platons Mythen. Bonn, 1927.

Rohde: Psique. Barcelona, 1973 (1910).

Rijlaarsdam: Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos. Utrecht, 1978.

Ritter: Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, I-II. München, 1910-1923.

(Rivaud) Platon. Oeuvres complètes. T.X. Le Timée-Critias, ed., int. et not. par R. Paris, 1970 (1925).

(Robin) Platon. Oeuvres complètes. T.IV. 1. Le Phédon, ed., int. et not. par R. Paris, 1967 (1926).

(-"-) Platon. Oeuvres completès. T.IV. 2. Le Banquet, ed., int. et not. par R. Paris, 1976 (1929).

--"-- La théorie platonicienne de l'amour. Paris, 1964 (1933).

--"-- Platon. Paris, 1968 (1935).

(-"-) Platon. Oeuvres complètes. T.IV. 3. Le Phédre, ed., int. et not. par R. Paris, 1947.

Rossen: Plato's Symposium. New Haven-London, 1968.

Schleiermacher: Schleiermacher's introduction to the Dialogues of Plato, ed. Dobson. New York, 1973 (1836).

Schuhl: "Mythe et proportion". R.E.G. T.LII, nº244, 1939, p.19 ss.

--"-- "État présent des études platoniciennes". Actes du Congr. Strasbourg, 1938. Paris, 1939, 212-232.

--"-- "Vingt années d'études platoniciennes". Congr. Tours 1953. Paris, 1954, 149-169.

Schuhl: Études platoniciennes. Paris, 1960.
--"-- La fabulation platonicienne. Paris, 1968.
Seel: "Lydiaka". Wien. St. LXIX, 1956, 212-236.
Simeterre: Introduction a l'étude de Platon. Paris, 1948.
Stewart: The myths of Plato. Ed. Levy. Hertford, 1970 (1905).
Stöcklein: Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen. Leipzig, 1937.
Szlezák: "Dialogform und Esoterik zur Deutung des platonisches Dialogs «Phaidros»". Mus. Helv. 35, 1, 1978, 18-32.
Tarrant: "Imagery in Plato's Republic." C.Q. XL, 1946, 27-34.
--"-- "Colloquialismus, semi-preverbs and word-play in Plato". C.Q. XL, 1946, 109-117.
Tate: "Plato and allegorical interpretation". C.Q. XXIII, 1929, 141 ss.
Taylor (A. E.): Plato the man and his work. London, 1971 (1926).
--"-- A commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1962 (1928).
(Taylor, C. C. W.) Plato Protagoras, trans. with not. by C.C.W.T. Oxford, 1976.
Thesleff: Studies in the styles of Plato. Helsinki, 1967.
(Thompson) The Phaedrus of Plato. Ed. by T. New York, 1973 (1868).
Tigerstedt: Interpreting Plato. Stockholm, 1977.
Tucídides: Thucydidis Historiae, ed. Stuart Jones. Oxford, 1970 (1900).
(Untersteiner) Sofisti: Testimonianze e frammenti, ed. U. Firenze, 1949.
Vidal-Naquet: "Athenes et l'Atlantide, structure et signification d'un mythe platonicien". R.E.G. 77, 1964, 420-444.
Vlastos: Platonic studies. Princeton, 1973.

Welliver: Character, plot and thought in Plato's Timaeus -Critias. Leiden, 1977.
Wilamowitz: Platon I-II. Berlin, 1919.
Willi: Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie. Zürich, 1925.
Zaslavsky: Platonic myth and platonic writing. Washington 1981.
Zeller-Mondolfo: La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Firenze, 1916-1967.